JOSEPH LORTZ

HISTORIA DE LA IGLESIA

EN LA PERSPECTIVA DE LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO

II

EDAD MODERNA
Y
CONTEMPORANEA



EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

Traducción de la edición 23, publicada por
ASCHENDORFF VERLAG, Münster 1965

con el título
*GESCHICHTE DER KIRCHE
IN IDEENGESCHICHTLICHER BETRACHTUNG*

*

Tradujo al castellano este tomo II
J. REY MARCOS

Revisó y unificó toda la obra
JOSE M.ª BRAVO NAVALPOTRO

Madrid 1982
ISBN: 84-7057-308-X (Obra completa)
ISBN: 84-7057-310-1 (Tomo II)
Depósito legal: M. 13.189.—1982 (Tomo II)

Printed in Spain
ARTES GRÁFICAS BENZAL, S. A. - Virtudes, 7 - MADRID-3

Fue encuadernado por Encuadernación Larmor - Móstoles (Madrid)

EDAD MODERNA

LA IGLESIA FRENTE A LA CULTURA AUTONOMA

§ 73. *CARACTERES GENERALES DE LA EDAD MODERNA*

I. EL ESCENARIO

1. Los grandes descubrimientos geográficos de finales del siglo XV (América, circunvalación del mundo) marcan un firme punto de partida para el comienzo de la Edad Moderna. Gracias a ellos se amplió esencialmente el campo de visión y, con ello, la conciencia del hombre occidental. Surgió una nueva imagen de la tierra. En el transcurso de los siglos siguientes, África y Asia se hicieron mucho más accesibles a los europeos; más tarde, también Australia penetró en su perspectiva (1770, James Cook). El cristianismo siguió a estos descubrimientos. Incluso contribuyó en gran medida al establecimiento de relaciones con los distintos pueblos de esos continentes gracias a sus misioneros. Las misiones de ultramar, con la vida eclesial católica organizada en sus respectivos lugares, constituyeron, a partir del segundo siglo de la Edad Moderna, parte esencial de la vida de la Iglesia.

2. A pesar de esto, el escenario propio de la historia de la Iglesia durante la Edad Moderna siguió siendo el mismo que durante la baja Edad Media: el Occidente. En efecto, desde el punto de vista de la historia de la Iglesia, los territorios recién descubiertos en América del Norte, en Centroamérica y en Sudamérica pertenecieron en un primer momento a Europa. La razón de ello estriba en que, hasta bien entrado el siglo XIX, la vida cristiana en las misiones fue, con escasas excepciones, una mera irradiación de Occidente. Durante la Edad Moderna, los pueblos de las misiones fueron, casi sin excepción, simples destinatarios de una educación impartida por la Iglesia occidental. Hasta la época más reciente, los elementos característicos de la vida católica han tenido en el mundo entero un claro signo occidental. No ha habido una verdadera teología católica india, china, japonesa o africana, ni órdenes religiosas indígenas, ni una jerarquía nativa influyente, como tampoco una religiosidad popular católica propia de esas regiones.

3. Ha sido en nuestros mismos días cuando ha comenzado a registrarse un cambio notable gracias a la creación de un clero nativo, a la consagración de obispos de color y al nombramiento de cardenales indígenas (en China en 1946, en la India en 1952, en África en 1959). En la Antigüedad, las tres grandes culturas (el judaísmo, el helenismo y Roma; § 5) imprimieron su sello al cristianismo y al pensamiento cristiano; es

posible que, de manera semejante, el Lejano Oriente o alguna de las restantes culturas de los pueblos no europeos aporten algún día algo nuevo al cristianismo católico, que a pesar de su continuo crecimiento no ha sufrido modificación. Pues la Iglesia, ciertamente, está vinculada al pontificado, pero no a la vida espiritual de Occidente, y mucho menos a ideas específicamente italianas o romanas. La época marcadamente europea de la historia de la Iglesia —vigente como quien dice hasta «ayer»— está llegando a su fin, cosa que sucede también en la historia general de la humanidad. Por el momento, la Iglesia sigue, y con toda razón, el único camino histórico y orgánicamente posible: defender el regazo cultural de su vida regalado por la providencia, el Occidente, pero permitiendo al mismo tiempo que las otras culturas vayan ejerciendo, según su grado de madurez, una influencia en el modo de predicar el mensaje de la fe y en la forma de configurar la vida cristiana. No obstante, hoy parece menos probable que nunca que, en ese ulterior desarrollo, el Lejano Oriente y las primitivas culturas africanas lleguen a ejercer un papel influyente en plazo previsible: el comunismo de China, la conciencia nacional de la India y la fuerte oleada del Islam y, en parte, del comunismo en África han quebrantado gravemente al cristianismo y a la jerarquía eclesiástica o han creado una situación en la que al cristianismo, poniendo en juego todos los recursos —los recursos de una Europa tan vergonzosamente debilitada desde el punto de vista cristiano—, sólo le queda la posibilidad de mantener sus posiciones y consolidarlas (hablando en general) dentro de unos modestos límites.

Por otra parte, tan estrechas posiciones podrán ser reformadas con tanto mayor sentido y seguridad de futuro cuanto más respondan a las ideas heredadas de los propios nativos. La incipiente «federalización» de la Iglesia, en firme comunión con el pontificado, podría brindar aquí posibilidades insospechadas si tanto en la creación como en el desarrollo de esas Iglesias se pusiera valientemente en práctica la idea de que es la totalidad de los creyentes en unión con los obispos y los presbíteros la que forma la Iglesia; no sólo el clero.

4. Dentro de Europa, el escenario de la historia de la Iglesia católica se redujo considerablemente a consecuencia de la Reforma protestante. Con la Contrarreforma, la Iglesia reconquistó una parte del terreno perdido; gracias al progreso de sus misiones internas, también fueron objeto de su actividad los territorios recién convertidos a la fe, a los que ya nunca ha dejado de prestar atención y cuidado. Y, viceversa, también en seguida se manifestó con diversa intensidad el ímpetu misionero de las nuevas Iglesias protestantes, tanto en Europa como en Norteamérica (aquí con notable fuerza) y en los clásicos países de misión.

5. Pero, de otro lado, este escenario tan reducido tuvo en la Edad Moderna mayor significación que en la Edad Media: el número y la

intensidad de los acontecimientos fue incomparablemente mayor. Uno de los hechos fundamentales de la Edad Moderna fue la multiplicación —sin parangón hasta entonces— de las personas o elementos influyentes en la vida de la Iglesia, bien como agentes, participantes, receptores o enemigos. Ello no fue más que el resultado: *a)* de un insólito crecimiento de la población occidental; *b)* de una difusión sin precedentes de la cultura (por desgracia, sólo intelectual); y *c)* de la técnica moderna, que multiplicó de tal forma los medios de transmitir todos los resultados, conocimientos o simples comunicaciones, que en los últimos tiempos ha llegado a sobrecargar la capacidad psíquica y espiritual del hombre y, con ello, a poner en peligro su salud mental.

6. Los principales agentes de la evolución fueron los mismos países que en la Edad Media, sólo que, ya desde la baja Edad Media, junto al papel de Italia, Francia, Inglaterra y Alemania, también fue codeterminante el papel de España. El predominio de cada uno de estos países sufrió grandes cambios a lo largo de la Edad Moderna. Durante la baja Edad Media, Alemania perdió su posición predominante dentro de la Iglesia, adelantándose Francia a ocupar el primer plano. Al comienzo de la Edad Moderna pasó a primera línea Italia, en cuanto país de origen del Humanismo y del Renacimiento. Pero, con el humanismo de Erasmo y luego aún más con la Reforma, fue otra vez Alemania la que desempeñó un papel decisivo en la historia de la Iglesia. Y al mismo tiempo España, cuna de la reforma católica interna y de la Contrarreforma, se situó en el punto central del acontecer histórico-eclesiástico. Luego volvió al primer plano Francia, siendo la potencia rectora de la historia de la Iglesia durante el siglo XVII. Con el barroco, las fuerzas cristianas crearon una nueva cultura pan-europea: si exceptuamos el campo de la música (donde destacaron poderosas figuras en los círculos luteranos) y la personalidad sobresaliente de Shakespeare, fueron casi exclusivamente las fuerzas de la Iglesia católica las que dominaron el cuadro. En el siglo XVIII se impuso nuevamente una actitud espiritual que volvió a dar una impronta unitaria a toda Europa, pero en ella la revelación cristiana se vio claramente desplazada de su anterior posición de primacía: se trata de la Ilustración. Partiendo de Inglaterra, la Ilustración tuvo sus repercusiones más radicales en Francia, pero abarcó casi en la misma medida a todos los países. A lo largo del siglo XIX, la evolución fue adquiriendo dimensiones más y más universales; y proporcionalmente, en el acontecer global de la humanidad, la vida de la Iglesia fue perdiendo importancia. En el ámbito de la historia de la Iglesia no hubo ya ningún país destacado sobre los demás, pues se hizo indiscutible la hegemonía absoluta del punto central: Roma.

7. En paralelo con estas oscilaciones que tuvieron lugar en Europa se desarrolló, con gran lentitud durante los dos primeros siglos, la influencia de las respectivas potencias rectoras en los países recién descubiertos y,

aún con mayor lentitud, una cierta reacción de las culturas de esos países, así como de las Iglesias establecidas en ellos, contra Occidente. Ambos fenómenos, como en general toda la historia de la Iglesia desde el siglo XVI, no se sustrajeron al influjo de la Reforma y sus consecuencias.

II. FUNDAMENTOS ESPIRITUALES

A. *La Edad Moderna como desintegración de la unidad anterior*

1. Como toda la historia en general, también la Edad Media fue el resultado de un cúmulo de vivas e imprevisibles peculiaridades. No obstante, desde sus orígenes estuvo dominada por la Iglesia (cf. la síntesis en el § 5) mediante sus grandes instituciones legales y legítimos poderes (universalismo en sus diversas manifestaciones en la Iglesia, el «Imperio» y las ciencias, § 34, IV); gracias a ello, la Edad Media gozó de una gran continuidad interna, que se mantuvo de forma asombrosa aun en los momentos de cambio de la situación. Las características fundamentales y las grandes líneas del desarrollo resaltan claramente sobre el cúmulo de datos o detalles particulares.

En la Edad Moderna, por el contrario, no existieron, fuera de la Iglesia, tales fuerzas universales; más bien, como hemos de ver, la época estuvo esencialmente dominada por la particularización, por el individualismo y el subjetivismo. Ambas cosas fueron expresión no solamente de pluralidad y cambio, sino también de falta de regularidad general en el sentido de legalidad o normalidad constructiva. Como primera consecuencia de esta situación básica, el curso de los acontecimientos también se caracterizó por una mayor anormalidad. Por ello (y por el cúmulo incomparablemente mayor de acontecimientos, que ya hemos mencionado antes), la caracterización general de la Edad Moderna es más difícil y complicada (y, por tanto, también más amplia) que la del Medievo. De ahí que en ella debamos reducirnos, aún más que en la caracterización general de la Antigüedad y del Medievo, a poner de relieve lo más esencial. De antemano hay que tener en cuenta que los puntos que en seguida vamos a indicar solamente comprenden una parte de la totalidad de los acontecimientos de la Edad Moderna. La realidad completa fue mucho más rica; tanto que, en ocasiones, incluso se desvió por derroteros opuestos a las líneas indicadas. Al mismo tiempo, el llegar a obtener un conocimiento exacto de tal realidad depende, en mayor medida que para épocas anteriores, de que se tenga plenamente en cuenta el país al cual se ha de aplicar la caracterización propuesta. En efecto, cada uno de los distintos escenarios en que se desarrolló la vida de la Iglesia tuvo una especificidad y, con ello, una capacidad de reacción más marcada que antes.

En la evolución hubo, además, otro elemento determinante, completamente nuevo: la creciente aceleración del ritmo de vida, que trajo como consecuencia rápidos cambios en la disposición de las fuerzas. Y esto es aplicable no sólo al siglo XIX, sino a los siglos anteriores, esto es, a los «siglos del coche de posta», pues gracias a la imprenta las relaciones espirituales entre los hombres, incluso los muy alejados entre sí, se multiplicaron de una forma extraordinaria. Posteriormente, la máquina de vapor y el telégrafo aceleraron todavía más el ritmo de la evolución. En época más reciente, el «tempo» de las transformaciones (inorgánicas muchas veces, por haber sido introducidas de fuera) y de sus efectos, que afectan simultáneamente a todos los hombres del globo, han alcanzado grados alarmantes, hasta el punto de constituir una seria amenaza para el espíritu. Sí; en la actualidad hemos de decir que la existencia espiritual está absolutamente amenazada por esta evolución. Cuando hagamos la caracterización de la época más reciente, volveremos sobre las posibilidades positivas que contrarrestan esa amenaza.

2. Si prescindimos de los grandes descubrimientos geográficos, la Edad Moderna no se destacó del Medievo por ningún otro acontecimiento externo espectacular. Su diferencia con el Medievo estribó más bien en la profunda transformación de la vida cultural de Occidente. Esta transformación se realizó en un lento proceso de crecimiento.

a) Comenzó, como ya hemos visto, en la alta Edad Media. La época de su preparación inmediata fue la baja Edad Media. De ella nació la Edad Moderna. La Edad Moderna empezó a existir en el momento en que las tendencias disgregadoras de la baja Edad Media, es decir, los conatos de las nuevas actitudes, prosperaron hasta el punto de constituirse en los fundamentos universales de la vida occidental (§ 61, 3).

b) Así, pues, lo peculiar de la Edad Moderna se echa de ver primeramente en su diferenciación con respecto a la época anterior, la Edad Media, y esto se concreta en las tendencias disgregadoras: subjetivismo e individualismo, nacionalismo, laicismo y secularización. Su curso está caracterizado por el desarrollo de las posibilidades encerradas en estos factores.

Ahora bien, la expresión «tendencias disgregadoras» no debe entenderse exclusivamente en relación con lo específicamente medieval; tiene la validez de una determinación esencial, en cuanto que la Edad Moderna, tomada en su conjunto, ya no tuvo un centro católico, ni cristiano, ni siquiera religioso. Naturalmente, la Edad Moderna también mostró una serie de nuevos movimientos positivos y produjo una asombrosa cantidad de elementos valiosos, por ejemplo, en el campo de la reflexión filosófica y espiritual y, sobre todo, en el de las ciencias exactas y sus aplicaciones. Pero respecto a ese valor, pata recobrar el cual el hombre nada puede dar (Mt 16,26), la Edad Moderna, a pesar de los valores

religiosos, cristianos, eclesiales y humano-culturales que hallamos en sus cuatro o cinco siglos, supuso esencialmente una *pérdida del centro.*

3. En el ámbito propio de la historia de la Iglesia, esas actitudes fundamentales disgregadoras no fueron más que la continuación de aquellas peligrosas fisuras que desde el siglo XII se abrieron en el organismo unitario medieval, como ya hemos constatado, y que más tarde desembocaron en el gran movimiento antipontificio de la baja Edad Media. Nota característica fue también su crítica a la Iglesia medieval y su reacción contra ella. Con otras palabras: la Edad Moderna, en lo que atañe fundamentalmente a la historia de la Iglesia, constituyó un movimiento de apartamiento de la Iglesia; fue un ataque contra la Iglesia, resultando así una época de vida espiritual autónoma.

a) La misión del Medievo eclesiástico consistió en cristianizar a los pueblos de Occidente, para formar con ellos un organismo cristiano. A un mismo tiempo, la Iglesia condujo a tales pueblos y ellos fueron desarrollándose hasta alcanzar su autonomía espiritual. Pero en el ámbito de la Iglesia, esta autonomía sólo cabe dentro de una sumisión esencial a la autoridad establecida por Dios. Esto quiere decir que mientras los pueblos iban haciéndose libres e independientes interiormente, debían a la vez permanecer dentro de la Iglesia en un estado de «sumisión» religiosa, estado que habían aceptado cuando carecían de autonomía espiritual. El peligro de conflicto era evidente. Para salvarlo no había más que un camino: intentar con audacia, y partiendo de la libertad interior de la fe, transformar la relación de los pueblos con la Iglesia, haciéndolos pasar del sometimiento de hecho a una «sumisión» voluntaria y consciente, espiritualmente adulta, y a una fiel colaboración, como lo entraña y exige *la esencia* del mensaje del Redentor.

b) Pero esto ni se intentó en la medida suficiente ni se consiguió en la amplitud deseada. Ante los movimientos antieclesiásticos, las autoridades de la Iglesia, en vez de poner el acento en la sumisión independiente y en la colaboración responsable, insistieron en el conservadurismo y en la obediencia pasiva. De hecho, se llegó a que amplios sectores de la humanidad occidental se separasen, y en actitud hostil, de la Iglesia. Quienes habían sido educados por la Iglesia y en la cultura por ella misma creada se convirtieron en gran parte en sus enemigos. En el seno de la propia Iglesia, a lo largo de todo el *ancien régime,* la superación del clericalismo medieval fue a todas luces insuficiente. En la práctica, con harta frecuencia acababa imponiéndose la idea de que la Iglesia es el clero, es decir, la jerarquía. El pueblo eclesial nunca dejó de ser, a la hora de la verdad, simple objeto de la pastoral, en vez de convertirse en sujeto de la Iglesia como tal.

4. Esta caracterización de la Edad Moderna podría parecer exagerada. Sin embargo, corresponde a los hechos. Naturalmente, damos

por supuesto que la reflexión sobre la historia de la Iglesia no debe elevarse a un plano teológico espiritualista, como si la vida de la Iglesia discurriera en el espacio vacío. Ciertamente veremos (por aducir aquí un ejemplo) que la reforma católica del siglo XVI brotó mucho más de sus propias raíces y fue motivada mucho menos por el ataque protestante de lo que frecuentemente se dice. De todas formas, lo que caracteriza a la época en su conjunto (no a la vida de la Iglesia en particular) sigue siendo la Reforma, no el Concilio de Trento. Y aun cuando la Reforma, en sus valores religiosos nucleares, constituyó al comienzo un proceso de crecimiento enteramente positivo, no cabe duda de que luego se convirtió en un ataque realmente amenazador, e incluso en muchos aspectos consciente, contra la Iglesia. O dicho de otra manera: esencial para determinar lo característico de la historia de la Iglesia del siglo XVII no es el cúmulo de los grandes santos de este siglo, sino la Iglesia estatal (en sí misma menos valiosa); y en el siglo XVIII no lo es el contenido católico de la vida, contenido que aún subsiste y es muchas veces consoladoramente intenso, sino el racionalismo de la Ilustración. Y en el ámbito de la historia de la Iglesia protestante, los elementos secularizados cobran una significación todavía mayor.

5. Con este ataque se correspondió el nacimiento de una cultura autónoma, independiente de la Iglesia. Para la Iglesia, esto significó en cierto modo la repetición de la situación que tiempo atrás había encontrado al penetrar en el mundo romano-pagano. También entonces la Iglesia había tenido frente a sí una cultura hostil. Y, como entonces, también en la Edad Moderna esta cultura hostil ocupó (y en medida creciente) gran parte de la vida, mientras el acontecer eclesial y cristiano (completamente al revés que en la Edad Media) sólo abarcó y conformó un pequeño sector.

En lo que atañe a la Edad Moderna, hemos de añadir que tal cultura fue una cultura apóstata. En su animosidad contra la Iglesia hay una buena dosis de odio, el odio propio del renegado, que ha impreso hasta el fondo sus peculiares huellas en toda la historia de la Edad Moderna, hasta la España de la Guerra Civil, el México moderno y la Rusia actual. En México (y de manera significativa también en Francia) la situación ha mejorado recientemente. Pero en conjunto sigue vigente la característica indicada: en la Edad Moderna, el cristianismo y la Iglesia abarcan solamente un sector de la vida humana que se hace cada día más pequeño.

El ámbito eclesiástico se ha reducido terriblemente ante la cultura (o, mejor dicho, civilización) autónoma, que se yergue como un nuevo Prometeo. La Iglesia hoy no solamente ha llegado a sentirse en buena parte como un forastero sobre la tierra (lo cual sería legítimo), sino que también es tratada por la mayor parte de la humanidad moderna como un forastero molesto. (Sobre el indudable giro de los últimos cincuenta años y su contraste en Rusia con el avance del materialismo ateo, véase § 126). De

este modo, el ataque directo pierde ciertamente dureza, pero a menudo la causa estriba en que los hombres se han vuelto apáticos ante lo religioso. Con el avance de la Edad Moderna, la «incapacidad para creer» ha ido convirtiéndose progresivamente en uno de sus rasgos más acusados.

6. Tanto desde el ángulo de la historia del espíritu como de la Iglesia, el resultado más importante de esta evolución se cifra en la destrucción de la *unidad,* que hasta ahora había sostenido la totalidad de la vida. En efecto: 1) se ha quebrantado la validez universal y la intangibilidad, obvias para la Edad Media, de los órdenes vigentes en el campo de la fe, la moralidad y el pensamiento, y para ello 2) se ha proclamado de hecho y de derecho la mutabilidad de lo existente en sus fundamentos más importantes, y las revoluciones espirituales y religiosas de la Edad Moderna se han encargado de llevarla a cabo. En la vida real coexisten ahora diversos tipos de fe, de cristianismo, de Iglesia, sin que ninguno tenga menos justificación que los otros desde la perspectiva del derecho público[1].

a) Para nosotros esto es hoy una cosa evidente. Pero en los siglos XV y XVI supuso una transformación radical que, lenta pero irresistiblemente, fue penetrando en la conciencia. Y desembocó en una variopinta y desconcertante relativización práctica de la verdad, la cual fue socavada y minada progresivamente por un *relativismo* teórico. Esta transformación y reorientación se completó en el siglo XIX. Todo ello, no obstante, también condujo entre otras cosas al conocimiento de una verdad realmente decisiva, por la cual la cristiandad había luchado desde la guerra de las investiduras (§ 48): se aprendió a distinguir correctamente entre lo religioso y lo profano, entre lo eclesiástico y lo estatal.

Vista la mayoría de edad alcanzada por los pueblos en el ámbito político y cultural, la valoración positiva del orden de la creación y de la actividad política que ahí se manifiesta fue tan ineludible como valiosa en sí misma. Es lamentable que frecuentemente, incluso preferentemente, tuviera que llevarse a cabo *contra* la Iglesia, pero no resultó fácil evitarlo. El revestimiento histórico de la vida y la fe cristianas, sujeto siempre a los condicionamientos de la época, había estado, sin embargo, para muchos, y durante demasiado tiempo, prácticamente identificado con la esencia de la fe. Partiendo de esa confusión, bastantes cristianos no ilustrados intentaron (¡y con harta frecuencia!) una defensa indiferenciada de lo tradicional, incluso en aspectos accidentales. Por eso no es legítimo recusar simplemente la acusación de que con los católicos, en la práctica, se tuvo que porfiar en algunos puntos para obtener de ellos el pago, ya vencido, de la nueva mentalidad. (La supresión de la Inquisición y las torturas llegó con

---

[1] Muy distinta fue todavía en el siglo XV la situación de los husitas, separados de la unidad. Su vinculación interna a la común tradición dogmática y eclesiástica estuvo en clara oposición con su ruptura revolucionaria, lo cual no deja de ser bastante sorprendente.

la Ilustración; en el campo de la ciencia bíblica y de la historia eclesiástica, los documentos se amontonan hasta la época más reciente).

b) Todo esto ha cobrado mayor importancia gracias a la progresiva y recíproca *mezcolanza de confesiones* y cosmovisiones en todos los países a lo largo de la Edad Moderna (libertad de residencia, transportes, prensa, publicidad, radio; tras la Segunda Guerra Mundial, violenta expulsión de la población evangélica y católica del este de Alemania al reducido espacio de la República Federal; algo similar: el problema de los refugiados en Asia y África). El continuado e íntimo contacto diario entre católicos y no católicos, entre creyentes y no creyentes, la experiencia elemental de un mismo resultado global «hombre» en las distintas creencias no ha sido una cuestión accesoria para la vida cristiana y, en especial, para la vida católica de la Edad Moderna, sino precisamente una de sus realidades fundamentales. La importancia de esta realidad se hace mayor por el hecho de que el factor propiamente dominante de la vida en los últimos estadios de la Edad Moderna no ha sido ni lo católico ni lo cristiano, sino una cultura a veces puramente centrada en el más acá.

c) En concreto, esto significa que la Iglesia se ha visto desplazada de la situación de privilegio que ocupaba en la vida y que teóricamente cualquier visión del mundo, incluso cualquier error, tiene tantas posibilidades de existir como ella. Hasta entonces, la Iglesia había dominado tanto por su prestigio religioso-moral como por el apoyo del brazo secular. De ahí que, hasta que se impuso la Reforma y, en los países que siguieron siendo católicos, hasta la Revolución francesa y las grandes secularizaciones de comienzos del siglo XIX, la Iglesia se hallase en situación no sólo de declarar falsas, mediante su magisterio, las concepciones que se opusieron a su doctrina, sino también de reprimirlas por la fuerza mediante sus propios tribunales (espirituales) y mediante el poder del Estado. En el transcurso de la Edad Moderna esta posibilidad llegó a desaparecer por completo.

Como hemos podido descubrir sobradamente en la historia de la Iglesia medieval, este hecho no debía suponer una desventaja, sino todo lo contrario. Pero la transformación fue muy profunda. Como supuesto para sobreponerse a ella por entero y en el momento oportuno se necesitaba una revolución extraordinariamente audaz de valores y de métodos, cosa que no cabe esperar de ninguna estructura sociológica. Cierto que las especiales fuerzas y promesas de que dispone la Iglesia habrían podido muy bien proporcionarle la capacidad de decisión necesaria para emprender esta revolución positiva en germen a que nos referimos. La Iglesia histórica ha sido fundada por el Señor para transmitir la redención; por eso forma parte de su cometido, viviendo dentro de la historia, el estar por encima de ella.

B. *Peculiaridades de la cultura moderna*

¿Cuáles son los rasgos peculiares de la cultura autónoma que surge a raíz de esa desvinculación y repercute en la vida eclesiástica?

1. La característica más general puede muy bien cifrarse en el aprecio y cultivo unilateral del *intelecto,* que dio como resultado el típico realismo positivista, esto es, la reducción del concepto de «ciencia» a los datos exactos de las ciencias naturales[2]. Esto vale también para la ciencia histórica y para la crítica histórico-filológica en el campo de la teología (especialmente la no católica): lo que debe conducirnos a la comprensión de lo real es la observación y la investigación exacta, no la especulación del espíritu. La aceptación creyente de la revelación divina experimentó un fortísimo retroceso. Este realismo se ha visto fomentado por los grandes descubrimientos geográficos, científico-naturales, históricos y psicológicos característicos de la Edad Moderna, que se han ido acumulando cada vez en mayor número y con mayor celeridad en el transcurso de los siglos.

2. La consecuencia inmediata de este realismo, o sea, de los descubrimientos indicados, fue, en primer lugar, un aumento asombroso del saber, y después, el tránsito de la orientación lógica a la orientación psicológica. Ambas cosas llevaron a su vez *a)* a una filosofía crítica y escéptica y *b)* al relativismo, que propende a tomarlo todo por verdadero en algún sentido o, al menos, por justificado. Su expresión más frecuente es el escepticismo, que a menudo desemboca en el agnosticismo. En el siglo XIX, el siglo de la ciencia histórica, adoptó tanto la forma del historicismo como la del relativismo teórico. En la esfera de la vida práctica, el relativismo dio como resultado el liberalismo, con sus muchas formas y significados.

3. Dentro de estas actitudes espirituales básicas, el individualismo y el subjetivismo se introdujeron poco a poco en la totalidad de la vida de la Edad Moderna, dominando no sólo la filosofía, sino también la vida social, política y económica. Lo más importante desde la perspectiva de la historia de la Iglesia es que también impregnaron bajo diversas formas la vida religiosa. Todos los siglos de la Edad Moderna (cada uno en distinta medida) están marcados por ellos (apartado 4).

Precisamente por la trascendencia de esta tesis es necesario también indicar sus límites: la línea aquí señalada marca la orientación última y más profunda de los giros y tendencias decisivos, pero no desconoce que también existieron otras corrientes que, junto a ella, por debajo de ella o en contra de ella, impulsaron el flujo de la vida. El gran complemento del subjetivismo es la permanente reacción del elemento sano del hombre, que muy difícilmente se deja remover de las costumbres objetivas y normales de la vida. La vida corriente suele permanecer, y permaneció a menudo,

---

[2] Cf. el uso de la palabra *science* en francés e inglés para las ciencias naturales

aunque no siempre, a la zaga de la teoría disolvente. Los totalitarismos del siglo XX, sin embargo, han destruido esa saludable inhibición, y bien radicalmente por cierto.

4. La penetración del subjetivismo en el terreno religioso se realizó a lo largo de cuatro etapas importantes, a saber: *a)* la distensión dentro de la Iglesia (humanismo y diversos movimientos de la baja Edad Media, § 66-69); *b)* la lucha contra la Iglesia católica (protestantismo); *c)* la lucha contra la religión revelada (la Ilustración del siglo XVIII); *d)* la lucha contra la religión como tal (materialismo y socialismo en el siglo XIX y comunismo en el siglo XX). Los dos últimos siglos han impreso a la vida espiritual de la Edad Moderna una nueva y doble peculiaridad, muy distinta de la del tiempo de la Ilustración: el pensamiento y gran parte de la vida moderna son desde entonces acusadamente a-eclesiales y antisobrenaturalistas.

5. Al nacimiento de esta cultura autónoma también contribuyó decisivamente la fuerza más poderosa del movimiento antipontificio de la baja Edad Media: el particularismo nacional. El nacionalismo se convirtió en el siglo XIX en la herejía moderna por antonomasia. Los estados se alejaron cada vez más de los vínculos eclesiásticos, confesionales y, finalmente, religiosos. Se convirtieron en estructuras más o menos profanas, de este mundo, atentas exclusivamente a servir al «ego» nacional y su poder. El resultado fue una especie de divinización del Estado. Las etapas están marcadas por: *a)* la formación de estados protestantes anticatólicos (en parte junto con el episcopado de los príncipes) y las Iglesias nacionales católicas; *b)* la secularización (Revolución francesa y secularización alemana); *c)* separación hostil del Estado y la Iglesia, de manera parcial en Italia (1780-1929) y España (1837-1851), y extrema en Francia (desde 1905). Nótese que esta separación es radicalmente distinta de la separación puramente objetiva (y enormemente importante) de la Iglesia y el Estado en los Estados Unidos de Norteamérica (§ 125).

6. Como resultado de los descubrimientos en el campo de las ciencias de la naturaleza y de su aplicación en la técnica moderna por medio de la general industrialización, durante el siglo XIX hubo nuevas situaciones críticas que revolucionaron profundamente la vida, y así, una vez más, modificaron sustancialmente las condiciones en que debía desarrollarse la actividad religioso-eclesiástica. La tendencia fundamental repercutió en el ámbito religioso-moral, y ello como mera consecuencia última del desarrollo de anteriores procesos de disolución en especial interdependencia con el moderno desarrollo económico.

a) Gracias a los nuevos medios de comunicación espiritual y material, el *mundo* se hizo escenario de la historia; la gran masa fue participando cada vez más en las discusiones, hasta alcanzar en algunos aspectos, al menos indirectamente, una influencia decisiva; el proceso de

desarrollo se trasladó de los anteriores centros de la actividad espiritual a los sindicatos, al parlamento democrático y al periódico, incluso a la vida cotidiana de la calle, la fábrica y la vivienda, y la influencia secularizante no cesó ni de día ni de noche. Las masas humanas y la cantidad en cuanto tal pasaron a ser factores determinantes. *b)* En el cambio social y político fue característico el triunfo definitivo del pensamiento *democrático.* De todas las actitudes espirituales básicas a que aspiraba la baja Edad Media, tan sólo la idea socialista-democrática fue reprimida durante siglos (represión de los levantamientos de los campesinos). La Edad Moderna fue, hasta fines del siglo XVIII, la época del absolutismo de los príncipes. El surgimiento victorioso de la idea democrática, dentro del tercer estado con la Revolución francesa y, luego, dentro del cuarto estado (el proletariado), con el socialismo y últimamente con el comunismo, ha provocado una acumulación de fuerzas completamente nuevas, que, al ser acentuada, ha supuesto una carga para la vida pública de los siglos XIX y XX: en vez de igualdad liberadora, igualitarismo destructor. (Para una descripción más detallada de las fuerzas impulsoras de los siglos XIX y XX, cf. *infra,* § 108).

7. Ciertamente, en todo esto el hombre ha logrado conquistar algo a cambio de lo cual ningún precio puede ser excesivo: la *libertad.* Lástima que en los últimos tiempos, tanto en el liberalismo como en las creaciones totalitarias, se haya abusado vergonzosamente de ella o se la haya falseado en su fuerza creadora. Desde el ángulo de la actividad general del espíritu, el resultado es, en más de un aspecto, el siguiente: los hombres han conquistado múltiples libertades, pero han perdido (nuevamente) la libertad.

C. *Unidad formal del clima espiritual en la Edad Moderna*

1. Las líneas fundamentales apuntadas valen (como anticipación en el tiempo) para el escenario global de la historia de la Edad Moderna. Es cierto que aún hemos de destacar algunas diferencias en casos particulares y es cierto que la destrucción de la unidad eclesiástica, religiosa y espiritual antes mencionada (pp. 21s) fue muy profunda; no obstante, también es cierto que el ámbito espiritual dentro del cual transcurrió la historia de la Edad Moderna, visto en su conjunto, constituyó una unidad. No, desde luego, una unidad de contenidos, pero sí una unidad de tendencias formales, de estilo espiritual, una tonalidad unitaria en la situación espiritual, esto es, en la actitud autónomo-subjetivista ya indicada (que en su contenido tiende al secularismo). Las profundas transformaciones experimentadas en la vida espiritual, características de la Edad Moderna frente a la Edad Media, fueron o se hicieron sin excepción movimientos paneuropeos, aunque en diferente proporción. En cada país, es cierto,

presentaron diferencias importantes, y aun importantísimas (cf., por ejemplo, el Humanismo en Italia, en Alemania y en España). Pero sus elementos efectivos, los que influyeron en la historia universal y, con ello, en la historia de la Iglesia, los que crearon la nueva realidad, fueron fundamentalmente los mismos en toda Europa. Así ocurrió con el Humanismo, con la Reforma, con el Absolutismo (Iglesias nacionales), con la Ilustración, con el materialismo, el historicismo y el liberalismo: la disolución eclesiástica, luego la religiosa, después la ideológica y nuevamente la política dominaron la totalidad de la época.

2. Pero no se trata de una unidad rígida y estable. Al contrario, una de sus características fundamentales es que ella misma *cambia,* y lo hace de un modo mucho más profundo que en la Antigüedad o en el Medievo eclesiástico. La evolución *real* y la *idea* o la teoría de la evolución en el sentido de un *evolucionismo* no sujeto a normas objetivas (o sea, de nuevo, una forma de relativismo) dominaron la Edad Moderna: *el clima espiritual del Occidente* cambió con los siglos, así como, en consecuencia, los problemas planteados dentro de él. Tal cambio estructural interno del Occidente durante la Edad Moderna fue uno de los fundamentos de la vida en esa misma época. Y para las condiciones en que se desarrolló la actividad de la Iglesia, adquirió una importancia vital. La susodicha celeridad de la evolución hizo más hondo el problema y dificultó su solución. Las condiciones de vida de los hombres y la superestructura religioso-espiritual cambiaron profundamente, y ello a empellones (empellones espirituales revolucionarios casi incesantes). Esto creó sin duda una situación extraordinariamente difícil para la Iglesia conservadora, mas también fue un reto que la historia dirigió a esa misma Iglesia, para que demostrase que la tradición es la mejor forma de renovación continuada. Por desgracia, en la reacción faltó muchas veces la valentía y la creatividad para dar el improrrogable «salto adelante»[3].

3. La emancipación de la Edad Moderna respecto de la Iglesia, como se refleja en estos procesos, se realizó paulatinamente. Para comprenderla bien hay que tener en cuenta que tanto las grandes como las pequeñas formas de vida sobreviven a la idea que las creó. Solamente cuando se da una ruptura violenta que barre todas esas formas (como ocurrió con la invasión de los bárbaros), vemos aparecer a un tiempo nuevas actitudes espirituales básicas y nuevas formas de vida, que naturalmente aún son inmaduras y andan buscando a tientas la forma correcta[4]. En cambio, las

---

[3] Juan XXIII empleó esta expresión para designar el cometido del Concilio Vaticano II.

[4] Algo semejante es lo que están llevando a cabo en época muy reciente el bolchevismo y el comunismo en Rusia, en China, en una parte de los países árabes y en África. En estos casos (en principio) se trata, no obstante, de una asunción de los resultados ya conseguidos en Europa tanto en el orden de la ideología como en el de la industrialización y la tecnificación.

transformaciones de índole preferentemente interna, como las que caracterizan el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna, necesitan largo tiempo para cambiar la totalidad de la vida y crear un nuevo orden externo de la existencia. En la Edad Moderna esto sólo lo alcanzó propiamente la Ilustración o, mejor dicho, su fruto más maduro: la Revolución francesa. Hasta entonces, lo mismo en las actitudes espirituales básicas que en el orden externo de la vida persistieron muchos elementos «medievales». En el ámbito de la vida interior, el más importante de ellos hasta el siglo XVIII fue (para la generalidad) el reconocimiento oficial de una religión revelada. En el ámbito de la vida exterior lo fue la unión de la Iglesia y el Estado, y hasta bien entrada la Revolución francesa, la situación social privilegiada del alto clero.

4. Tanto el ritmo como el alcance de la transformación han ido creciendo con el paso de los siglos. Por eso, los rasgos fundamentales indicados no son plenamente exactos hasta la época más reciente. Sobre todo desde 1850 (en números redondos), el desarrollo y el cambio han alcanzado tal grado de aceleración, que no hay comparación posible con ningún otro tiempo histórico. Y en la época más reciente, tras los trascendentales avances de la matemática y los grandes descubrimientos de la física, la aceleración parece incluso devorar el «presente». Este ritmo acelerado ha traído consigo, como último resultado del relativismo y como una de las actitudes fundamentales del presente, una modificación que sobrepasa igualmente todo lo conocido en la historia: es el apartamiento del hombre de hoy de la *tradición,* su radical «falta de presupuestos», que en todos los campos, incluido el espiritual, apenas conoce la palabra «imposible»: aun cuando esta actitud haya conducido al espíritu humano a alturas insospechadas, entraña un riesgo especialmente grave para lo anímico y, concretamente, para lo religioso.

5. La realización plena de este proceso de disolución, es decir, el agotamiento de todas las posibilidades del subjetivismo, liberado primero de la autoridad católica, cristiana y religiosa y, después, de todo tipo de autoridad, ha dado a su vez, en la actualidad, un fuerte impulso a los movimientos *retrógrados.* La dolorosa experiencia[5] de la esterilidad desesperanzadora de aquella actitud y el conocimiento (o presentimiento) de que el subjetivismo radical amenaza con llevarnos al caos, al hundimiento de todo lo estable, del Estado, de la cultura y de la sociedad, han despertado tendencias que se oponen a la desintegración. La

[5] Suficientemente amplia es la base de esta experiencia: el vacío espiritual en la literatura y la filosofía de fin de siglo (ambiente *fin du siècle),* las dos guerras mundiales y, especialmente, la destrucción de lo humano durante y después de ellas. Ultimamente, la angustia existencial bajo la amenaza de la bomba atómica, la expansión gigantesca, poderosa y propiamente misionera del bolchevismo ateo.

desintegración, es cierto, partió en otro tiempo de arriba hacia abajo. Pues bien, hoy aún sigue extendiéndose «por abajo».

Otra cuestión no menos apremiante es si los gérmenes que comienzan a brotar en la vida superior tendrán suficiente fuerza para proscribir por completo la anarquía. Cuestión esta que los cristianos sólo podrán responder en el marco de la teología de la Cruz y de la esperanza de la Cruz.

Por descontado que, dentro de esta misma panorámica, es importante evitar toda orientación unilateral e incluso farisaica con respecto a la decadencia de la cultura moderna. No solamente son culpables de ella «los de fuera»; también lo somos nosotros, los de dentro de la Iglesia.

III. LINEAS BASICAS DE LA ACTIVIDAD DE LA IGLESIA

1. Como ya hemos apuntado, es del todo natural que estos movimientos tan profundos de la totalidad de la vida afectasen esencialmente la actividad de la Iglesia, esto es, las condiciones bajo las cuales ésta había de llevarse a cabo.

2. Por otra parte, la Iglesia que se enfrentó a estos movimientos no era ya la misma que en los comienzos de la Edad Media. A lo largo de una historia impresionante, la Iglesia había estructurado y robustecido su organización interna, sus fuerzas auxiliares y su experiencia de forma altamente significativa. No se trataba, pues, de una Iglesia naciente enfrentada a una cultura poderosa, como en la Antigüedad, ni tampoco de una Iglesia ya configurada en cierta medida, pero escasa y necesitada de cultura, como en la primitiva Edad Media. Se trataba más bien de una Iglesia firmemente organizada y con una tendencia unitaria cada vez mayor, enfrentada —en este nuevo estadio de su desarrollo, el tercero— a una cultura no cristiana y no eclesiástica, consciente de sí misma y en constante proceso de consolidación.

Es ahora, en la época más reciente, cuando esta Iglesia firmemente organizada ha comenzado a esforzarse seriamente por encontrar nuevos modos de expresar su vida. Precisamente para salvar la tradición (es decir, el mantenimiento *vivo* de lo tradicional), importantes movimientos espirituales intentan superar el mero tradicionalismo conservador.

3. El modo como la mayor parte de los factores fundamentales indicados influyó en la tarea de la Iglesia es suficientemente claro (en parte ya nos hemos referido a ello). Pero aún queda por caracterizar en síntesis las perspectivas de la predicación cristiana en medio de aquella cultura. Según lo dicho, debieron predominar forzosamente las *desventajas*.

a) El punto de partida para hacer una caracterización global de la situación de la Iglesia a comienzos de la Edad Moderna es la reforma —iniciada, pero no terminada— de la cabeza y los miembros. La importancia

de este hecho no se agota con el recuento y la valoración de las deficiencias concretas. En el fondo, su importancia estriba en este otro aspecto: que fue de la no realización de la reforma debida de donde *nació,* precisamente, la peculiar situación de la historia de la Iglesia en la Edad Moderna. Esto facilitó la irrupción del espíritu del Renacimiento, preparó el terreno para la protesta de los reformadores y, en general, proporcionó cierta justificación y fuerza interna a las críticas y exigencias dirigidas a la Iglesia. Por su parte, las fuerzas desplegadas por la Iglesia, generalmente, no respondieron en la medida deseada a tales exigencias.

b) En la Edad Moderna, la fuerza de choque de la Iglesia se encontró sumamente debilitada. A pesar de la originaria base cristiana del Humanismo, en la predicación de la Iglesia penetraron juntamente con el categorías demasiado extrañas a la revelación. A consecuencia de la Reforma, el cristianismo quedó desgarrado en una multitud de Iglesias y en una pluralidad de sectas y movimientos. Así, el cristianismo no pudo, ni en Europa ni en las misiones, presentarse como en otros tiempos con la fuerza de la unidad. Los hombres tuvieron que plantearse la grave pregunta: ¿Cómo puede ser el cristianismo la única religión verdadera si está dividido en tantas y tan diferentes confesiones? ¿Cuál de ellas es la verdadera?

4. Las *ventajas* que esta situación reportó a la actividad de la Iglesia fueron muy escasas y, más que nada, como fenómenos secundarios.

a) El alejamiento de la Iglesia llevó también, entre otras cosas, a cierta falta de interés por ella y, más tarde, a una parcial, neutral separación de la Iglesia y el Estado; es decir, a la Iglesia se le otorgó aquí y allá la libertad de perseguir sus propios objetivos con arreglo a sus propios métodos. La Iglesia, ciertamente, no reconoció esta actitud como el ideal (pues todo lo creado, por tanto, también el Estado, está llamado a servir a Dios); pero esta actitud, gracias a la salvaguardia del orden público, gracias a la libertad de reunión, de expresión y de prensa, en los últimos siglos, ha llegado a ser a menudo una ventaja real para la Iglesia.

b) Todos los Estados modernos —los católicos no menos que los protestantes— desarrollaron un sistema de iglesias nacionales, que hizo uso y, muchas veces, abuso de la Iglesia. De esta manera pudo la Iglesia ir descubriendo los peligros e inconvenientes de una unión demasiado estrecha con el Estado. Y entonces, necesariamente, tuvo que recurrir a sus fuerzas internas y aplicar a las distintas cosas su concepción puramente religiosa. Hasta tal punto, que la pérdida de su poder político-eclesiástico (revolución, secularización) acabó reportando a la Iglesia también ventajas, que incluso poco a poco van acrecentándose. La liberación de la Iglesia del brazo secular es otra característica más de la historia eclesiástica en la Edad Moderna (cf. *supra,* ap. II, B). En la época más reciente ha crecido el número de concepciones profundamente creadoras que vuelven a realzar el valor positivo y hasta la necesidad de una «Iglesia de la agonía»

(Reinhold Schneider) como consecuencia de la paradoja fundamental del cristianismo (ganancia mediante renuncia, Lc 9,24). El ejemplo de la «renovación católica» surgida en Francia a raíz de la separación de la Iglesia y el Estado, así como ciertas manifestaciones en los países subdesarrollados y algunas experiencias vividas en los sistemas totalitarios robustecen nuestro modo de entender estos puntos de vista.

Hasta el daño más grave sufrido por la Iglesia en la Edad Moderna, la apostasía de las iglesias reformadas, no dejó de serle profundamente útil. La competencia despertó grandes energías. De todas formas, la oportunidad de verse controlada por un adversario no siempre fue aprovechada con la apertura requerida. Ultimamente, esta competencia y esta rivalidad han demostrado su positiva significación en el diálogo atento de los cristianos separados entre sí y en el progresivo descubrimiento de los elementos católicos que encierra la Reforma.

c) Prescindiendo de los períodos de gran florecimiento de la Iglesia en determinados países y determinadas épocas, no faltó una promoción *activa* de la Iglesia por parte del Estado, sobre todo en las misiones. En la doctrina y la disciplina eclesiásticas, así como en el trabajo de los misioneros, se vio una valiosa ayuda para la difusión de la propia cultura. Y así, por motivos nacionales, incluso estados hostiles a la Iglesia apoyaron a las misiones. Es cierto que en este caso la ventaja encerró también un serio inconveniente, funesto para la religión: la mezcolanza de la misma religión con la política, la cultura y la economía. Por eso es muy natural que la reciente reacción antieuropea de los nuevos pueblos que han nacido a la historia haya sido, por razones económico-nacionales, anticristiana[6].

d) La «ventaja» fundamental con que la Iglesia podía contar también en la Edad Moderna no fue una nota característica de esta o aquella situación histórica; fue más bien la fuerza proveniente de Dios, entonces potenciada hasta el máximo y de múltiples maneras por una lucha entablada a vida o muerte; fue el indestructible anhelo del corazón humano por la verdad; fue la inspiración rectora del Espíritu Santo, que a veces se manifiesta en forma sorprendente, como ha ocurrido bajo el pontificado de Juan XXIII y en el transcurso del Concilio Vaticano II.

5. La situación general de la época imponía a la Iglesia una triple *tarea: a)* el ataque exigía defensa; *b)* el distanciamiento de la cultura, su reconquista, y *c)* el debilitamiento interno de la Iglesia, la autorreforma.

A. *Defensa*

1. La defensa se imponía por razones obvias, pues constituía una necesidad vital. Pero no se debe olvidar que la defensa ha sido, hasta la

[6] Cf. en el § 19 detalles sobre estas cuestiones.

época más reciente, la nota determinante de toda la actividad eclesial. La Iglesia medieval había vivido sobre todo de su propio centro; en todos los campos había llevado ella la iniciativa. Al defender su doctrina y su modo de vida (por ejemplo, Tomás de Aquino contra los averroístas o Gregorio VII contra la simonía), lo principal era la exposición positiva, y la defensa era un ataque. Las reacciones opuestas (por ejemplo, las herejías) eran únicamente factores secundarios, aunque también muy importantes, dentro del cuadro total. En la Edad Moderna, en cambio, la iniciativa pasó de tal manera a manos de los adversarios, que toda la labor de la Iglesia, y muchas veces incluso sus creaciones más sobresalientes y positivas, estuvo fuertemente determinada por la actitud defensiva. La amenaza mortal constante ha creado en la Iglesia la conciencia profunda y duradera de un peligro siempre inminente. Así, por ejemplo, la teología ha tenido hasta hace poco, en una medida sorprendente y hasta insana, un carácter primordialmente antiprotestante; su orientación ha sido fundamentalmente apologético-defensiva. Lo cual significa que la teología ha tenido que cargar con todos los graves inconvenientes que semejante método, por su propia naturaleza, reviste: el desarrollo espontáneo y creativo de sus propias fuerzas se ha perdido casi por completo (§ 87).

2. En la Edad Moderna, la Iglesia dispuso cada vez menos del brazo secular para rechazar los ataques, llegando a no disponer de él en absoluto. La lucha se centró, pues, saludablemente, en el ámbito y en las armas espirituales.

3. En todos los campos (y hasta en los más pequeños detalles) de la vida eclesiástica, de la doctrina, de la disciplina, de la liturgia, etc., la Edad Moderna se caracterizó por una progresiva centralización, con Roma como centro. Con ello la Iglesia se topó con un primer gran peligro, como el que se manifestó en el individualismo nacional, esto es, en las diversas formas modernas de iglesias territoriales, tanto católicas como heréticas, en la separación hostil de la Iglesia y el Estado y en el episcopalismo antipontificio. Esta tarea de concentración abarcó por igual toda la Edad Moderna. Su consumación en el Concilio Vaticano I (§ 114) marcó una de las grandes señales anunciadoras del fin de la Edad Moderna.

4. El segundo gran peligro para la Iglesia de la Edad Moderna radicó en el concepto espiritualista de Iglesia que se originó del múltiple subjetivismo religioso. La Iglesia reaccionó ante esto delimitando exactamente el contenido total del dogma y acentuando especialmente todo aquello que pudiera esclarecer el concepto de Iglesia como una comunidad visible, como una institución dotada de un sacerdocio especial, de jerarquía y sacramentos (Concilios de Trento y Vaticano I). En la época más reciente (subrayando, por ejemplo, el carácter de la Iglesia como cuerpo místico de

Cristo y promoviendo la vida sacramental[7]) se ha comenzado —también en este punto— a superar el peligro de la simple reacción.

5. La consecuencia última del subjetivismo antieclesiástico ha sido la conciencia plenamente autónoma, la conciencia moral sin Dios, la incredulidad. En su formulación fundamental[8], esta incredulidad se convirtió, con el relativismo de distintas procedencias, en el tercer gran peligro de la Iglesia de la Edad Moderna. La Iglesia reaccionó una vez más de forma defensiva, robusteciendo todo aquello que pudiera dejar sin base a la incredulidad filosófica. Se aseguraron los «fundamentos» y «preámbulos» de la fe, es decir, la objetividad de nuestro conocimiento, la posibilidad de asegurar científicamente la fe, el hecho de la revelación, la inmutabilidad de los dogmas dentro de una evolución viva (Vaticano I y lucha antimodernista).

B. *Reconquista de la cultura*

1. La primera manifestación compacta de la cultura moderna fue el Renacimiento. La Iglesia participó intensamente en su preparación y luego en su nacimiento (Joaquín de Fiore, san Francisco, Dante, Aviñón, los papas del Renacimiento, partes importantes de la teología humanista). Pero, en el fondo, esta cultura no fue un producto eclesiástico, sino un producto marcadamente, a veces esencialmente, mundano. A pesar de las excelentes creaciones religiosas, el resultado no fue una santificación de lo mundano, sino una mundanización de la Iglesia en muchos aspectos. En su conjunto, la cultura fue, al menos de hecho, contraria a la doctrina cristiana de la cruz y acabó siendo enemiga de la Iglesia y apartándose de ella.

El viraje hacia la cultura dado por la Iglesia en la Edad Media (§ 34, IV) no había sido en el fondo más que una expresión del más entrañable deseo misionero de la Iglesia de someter toda la realidad al señorío de Cristo. Este programa pertenece a la esencia de la Iglesia. Por eso, como este deseo siguió vigente, muy pronto se hizo, dentro del proceso de purificación, el gran intento de reconquistar la cultura para la Iglesia. El intento subsistió, bajo distintas formas, a lo largo de una gran parte de la Edad Moderna. Sus protagonistas fueron principalmente los estados latinos, las zonas austríaca y sur-alemana del Imperio, la teología extraescolástica y algunos papas. En este aspecto se puede decir que el barroco constituyó un gran éxito. En cambio, resultó relativamente mal el intento de dar plenitud cristiana a las tendencias fundamentales de los siglos XVIII y XIX (la Ilustración y la democracia).

---

[7] Sobre la nueva acentuación de la autonomía del ministerio episcopal en cada Iglesia, cf. § 126.

[8] Según los principios de época de los humanistas (condena de la negación de la inmortalidad del alma en el Concilio Lateranense del año 1511).

No podemos pasar por alto el hecho de que la inflexible reacción eclesiástica frente a la incipiente ciencia moderna (por ejemplo, en el caso de Galileo, § 97, V) contribuyó a la separación de la Iglesia y la cultura. Fue a partir de León XIII (después de la preparación del romanticismo) cuando la reconquista de la cultura volvió a ser una de las grandes tareas de la Iglesia. Las causas de esto fueron: la generalización de la nueva manera de entender la Edad Media y el barroco y, por parte de la Iglesia, la progresiva comprensión de las leyes propias de la vida no religiosa. Recientemente, y por la parte no eclesiástica, debe señalarse como factor decisivo un cierto resurgir del interés por la religión. Y el más importante, otra vez por parte de la Iglesia: la comprensión más adecuada de sus propias fuerzas, conseguida a base de una seria reflexión, y la conciencia —de ahí resultante— de su dimensión *religiosa.*

2. Es menester advertir que este esfuerzo de reconquista de la cultura tuvo, conscientemente, una orientación distinta de la de finales de la Edad Media y del Renacimiento. El esfuerzo fue acompañado de una importantísima reacción. La solución se buscó (por ejemplo, en el caso de san Francisco de Sales) en la entrega al servicio de la tarea *religiosa,* de la teología de la cruz: «Buscad primero el reino de Dios, y todo lo demás se os dará por añadidura» (Mt 6,33). El elemento religioso fue reconocido como el núcleo inviolable de la Iglesia, quedó claramente definido y como tal se mantuvo con plena conciencia de su valor. Esto quiere decir que la Iglesia recuperó la idea pura de sí misma, reconociéndose como una institución espiritual, o sea, no espiritualista, pero sí primordialmente religiosa. (Decimos esto en cuanto a los principios, pero naturalmente no intentamos atribuir la pureza religiosa a todo el conjunto).

C. *Autorreforma*

1. La profunda conciencia eclesiástica del peligro creado por el ataque y la consiguiente reacción negativa de la Iglesia durante la Edad Moderna deben ser completadas con la afirmación siguiente: la autorreforma de la Iglesia resultó sin duda valiosamente fecundada por el ataque, pero en lo esencial fue un movimiento autónomo, surgido del propio centro de la Iglesia.

2. La autorreforma se manifestó en la eliminación del espíritu de secularización, imperante en la Iglesia sobre todo desde la época de Aviñón (§ 64), o, más concretamente, del espíritu del Renacimiento. Dado el fuerte arraigo de este espíritu en la jerarquía, el proceso de renovación duró mucho tiempo. A pesar de las enormes mejoras del siglo XVI, todo el *ancien régime* estuvo en buena parte caracterizado por dicho espíritu. No obstante, la autorreforma positiva de la Iglesia fue mucho más importante de lo que suele suponerse. La atmósfera religiosa, moral y espiritual de los

siglos XVI y XVII estuvo fuertemente determinada, aparte algunos gravísimos síntomas de disgregación, por la vida, la obra, la oración y los escritos de Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Felipe Neri, Francisco de Sales, Vicente de Paúl: dos siglos de santos, verdaderamente. Que estas manifestaciones no fueron casos aislados y fortuitos, sino que tuvieron hondas y amplias raíces en la misma Iglesia, lo prueba el hecho de que la autorreforma de la Iglesia, tanto en el siglo XVIII como en el XIX y XX hasta nuestros días, no ha cesado de experimentar una consoladora continuidad.

3. En resumen, podemos afirmar lo siguiente: Bajo el aspecto religioso, moral y espiritual, la Edad Moderna ha estado presidida por una nueva imagen del mundo, surgida exclusivamente del hombre y, más en concreto, de la razón humana y construida sobre bases matemáticas y científico-naturales, una imagen del mundo cuyas verdades científicas fueron luego, durante el siglo XIX, consideradas con ingenua superficialidad por una generación aeclesiástica y antieclesiástica como la verdad completa. El hecho de que fueran pensadores creyentes (Descartes) quienes pusieran las bases de esta imagen del mundo no cambia nada en el punto fundamental y decisivo.

Sobre la Edad Moderna se cierne, pues, la pregunta: ¿Podrá subsistir la antigua fe en su confrontación con la ciencia exacta y su imagen «científica» del mundo? Es decir: ¿Podrá la vieja creencia ser no sólo salvaguardada a fuerza de una penosa defensa apologética, sino ser también integrada en una auténtica unidad interna con la creencia moderna? De hecho, la respuesta que el tiempo ha ido dando, sobre todo a partir del siglo XVIII, es negativa.

El desarrollo último de las ciencias de la naturaleza, que desde distintos puntos de partida ha originado transformaciones sin cuento, incomparables a las experimentadas por la humanidad en su historia anterior, y al mismo tiempo los nuevos conocimientos filosóficos e históricos abren nuevas posibilidades para la solución, con tal que se tengan en cuenta los cambios experimentados en la conciencia del hombre, tan traído y llevado por tremendas sacudidas y decepciones. La Iglesia, portadora y defensora de la verdad, tiene otra vez ante sí una vieja tarea, que solamente podrá resolver si encuentra un nuevo método y toma la firme decisión de aplicarlo. La tarea apela a la auténtica (y tantas veces olvidada) herencia de la Iglesia, que es sostener, con un mínimo de apoyo exterior y, a veces, contra corriente, una contienda puramente espiritual y eclesial en plena libertad y en plena liberalidad: ¡un aspecto auténticamente cristiano, por una parte opresivo, pero glorioso por otra!

IV. RESULTADOS CONCRETOS DE LA ACTIVIDAD ECLESIAL

1. Desde la perspectiva de la historia de la Iglesia, como ya hemos visto, el Occidente se caracteriza entre otras cosas por su preocupación por los problemas religiosos *prácticos.* Buena prueba de ello dio, por ejemplo, al final de la Antigüedad san Agustín o, más concretamente, su doctrina de la gracia y su lucha contra el maniqueísmo, el pelagianismo y el donatismo (§ 30, 5). También en la Edad Media los problemas discutidos surgieron ante todo en el ámbito de lo inmediatamente práctico-religioso. Las fuentes nos hablan de los esfuerzos hechos para establecer la constitución de la Iglesia desde el tiempo de las primitivas iglesias territoriales, pasando por el de las luchas por el poder supremo del pontificado, hasta el de las luchas por la constitución eclesiástica en la baja Edad Media. Como ilustración directa de esta tesis sirven, por ejemplo, san Bernardo (§ 50), san Francisco (S 53), los valdenses (§ 56), la controversia de la pobreza (§ 57), las sectas de la baja Edad Media. La Edad Moderna continuó en la misma línea. La intención principal de todos los reformadores estuvo siempre inserta en el marco del proceso salvífico. Todas sus preocupaciones se reducen al problema de cómo se debe entender correctamente la relación de Dios y el hombre en la obra de la salvación. Y el problema se divide en tres grupos de cuestiones: *a)* gracia y voluntad humana; *b)* concepto de Iglesia y constitución jerárquica; *c)* fe y saber.

2. La solución que el protestantismo aportó en todas las cuestiones radicó en una selección unilateral (herética). En cualquier caso, no tuvo suficientemente en cuenta la totalidad de la revelación: uno de los dos elementos, pese a estar ambos en íntima relación, fue eliminado o realizado insuficientemente. Lo sobrenatural fue entendido como algo aislado, sin ninguna relación esencial con la realidad humana, sea ésta la voluntad cooperante del hombre, el sacerdocio mediador (especialmente el pontificado) o los fundamentos de la razón. Karl Barth ha sido quien con mayor clarividencia ha visto este problema al reducir la diferencia esencial entre el protestantismo y el catolicismo a la afirmación (católica) o a la negación (protestante) de la *analogia entis* (entendiendo por tal una posibilidad legítima de vinculación del conocer o querer natural del hombre con el ámbito divino).

3. La teología católica de la Edad Moderna adoptó en parte estos planteamientos y, de acuerdo con las necesidades del mundo occidental, se preocupó preferentemente de los problemas religiosos prácticos. Esto está bien claro por lo que respecta al Concilio de Trento (si bien el Tridentino, en sus fundamentaciones decisivas, también va más allá [§ 66, 4]). En el siglo XVII, el problema que principalmente agitó el mundo de la teología fue el problema de la predestinación. El jansenismo y el quietismo, así como las corrientes de piedad que se produjeron en torno a san Francisco de Sales y san Vicente de Paúl, guardaron relación con este problema,

como reacción y superación respectivamente. El concepto de Iglesia se vio notablemente oscurecido por los movimientos de las iglesias territoriales y del episcopalismo típicos del galicanismo y del febronianismo. A ellos dieron respuesta la teología (Möhler), la progresiva centralización fáctica en torno a Roma y la proclamación dogmática de la infalibilidad pontificia en el Vaticano I. La insistencia unilateral en la fe de parte de los reformadores significó la minusvaloración de una actitud típica del mundo occidental (como legado del pensamiento griego), actitud afirmada también en el evangelio, incluido san Pablo. La Iglesia dio a esta unilateralidad la complementación necesaria, recurriendo al primado del Logos y haciéndole hablar en la teología del siglo XIX (cuestiones de apologética, fundamentación de la religión, del cristianismo y de la Iglesia) y en el magisterio (Vaticano I, condena del modernismo). La Iglesia volvió a mostrarse una vez más como representante de la síntesis (§6).

4. La fuerza de choque más importante de la Iglesia durante la Edad Moderna fueron los jesuitas. Con su orientación casi total hacia lo útil y aprovechable, hacia lo político en sentido amplio y hacia lo pedagógico, los jesuitas fueron la expresión más representativa del ámbito occidental. San Ignacio nació en España, el país de la primera teología moral, en el que durante siglos no hubo tiempo para muchas preguntas ni largas especulaciones y que, por estar apostado como centinela entre los cristianos y los infieles, conoció una sola divisa: «¡En pie y a luchar!»

5. Los resultados obtenidos en los diferentes campos fueron muy variados. En general puede decirse que los valores positivos no alcanzaron nunca la monumentalidad, la absoluta firmeza y la inmediatez de las grandes creaciones del cristianismo primitivo o medieval. Los motivos son obvios. Toda la tarea fue emprendida en un típico período de transición, nació de una cultura no unitaria, desgarrada, fue obstaculizada por continuos ataques y, por lo mismo, tuvo siempre una orientación de cierto carácter apologético. Los ejecutores de esta tarea fueron, a su vez, hijos de la misma cultura y, por tanto, también ellos estuvieron marcados por el mismo desgarramiento o, al menos, por la misma falta de unidad. De hecho, por ejemplo, los grandes santos de la Edad Moderna no alcanzaron el reconocimiento universal de toda la humanidad, como san Bernardo, san Francisco, santo Tomás de Aquino (o también una personalidad no catalogable entre los santos, pero sí con clara impronta medieval y dogmática, como Dante), los cuales fueron y son considerados en muchos aspectos como propiedad común de todas las confesiones y hasta de los no creyentes. Que los santos modernos despertaran una admiración menos generalizada se debe también, entre otras cosas, a que ellos, al ser hijos del catolicismo posterior a la Reforma, tuvieron también que conllevar la contraposición existente entre las confesiones. Pero esta explicación no es suficiente. La causa más profunda es la siguiente: estas figuras, desde el

punto de vista espiritual, no son tan elementales, no brotan tan armónicamente del centro íntimo del cristianismo como sus predecesores medievales. Nunca será excesivamente ponderada, por ejemplo, la importancia de san Ignacio para la renovación eclesiástica, para la defensa y la difusión de la Iglesia, para el desarrollo interno de la doctrina y la disciplina. Tal vez ningún santo pueda compararse a él en éxito tan inmediato. Sin embargo, Ignacio no tuvo ese rasgo original e inderivable que poseyeron sus grandes precursores medievales.

6. El pontificado siguió una complicada línea de evolución. Pero a pesar de las casi inimaginables taras causadas por el espíritu mundano del Renacimiento y de todas las dificultades provocadas por las Iglesias nacionales, el pontificado continuó manteniendo tenazmente un objetivo: la concentración de todo el poder eclesiástico en una sola mano.

7. Por lo que se refiere a la vida de las órdenes religiosas, podemos señalar las siguientes características: *a)* la realización de la observancia y la reforma de las órdenes medievales (principalmente santa Teresa de Avila con la reforma de carmelitas y capuchinos); *b)* los jesuitas: san Ignacio consiguió suprimir las múltiples prescripciones paralizadoras de las órdenes medievales y, sin embargo, aglutinar su Compañía con una firmeza incomparable; *c)* la forma más libre de las nuevas congregaciones (cf., por ejemplo, el Oratorio de Felipe Neri, § 92, II); estas congregaciones hicieron frente a las necesidades religiosas de determinadas situaciones y asumieron tareas especializadas de la pastoral y la *caritas* moderna; recientemente, fuerzas religiosas muy distintas, a veces heroicas, nacidas en muy apartados lugares y con un talante de servicio en el espíritu de la cruz, intentan prestar ayuda a los sectores sociales y espirituales más turbados y trastornados en su interior, incluso los radicalmente apartados de Dios, sectores todos ellos a los que ya no se puede llegar con los medios y métodos tradicionales; *d)* en general, las antiguas órdenes retrocedieron notablemente ante las nuevas congregaciones religiosas; sólo en los últimos tiempos han experimentado una revitalización.

8. La *piedad,* en la medida en que no se limitó a mantener las mismas actitudes de la Edad Media, estuvo caracterizada por estas dos novedades:

a) En lo que se refiere al dogma, el Concilio de Trento proporcionó una base más amplia, más claramente delimitada y más fija. El círculo de las prescripciones de la Iglesia en la liturgia, en las fórmulas de oración, las devociones y las fiestas se amplió notablemente (por eso, simultáneamente desapareció toda una serie de abusos; por ejemplo, en materia de indulgencias).

b) En concreto, podemos señalar una cierta especialización de las devociones al reducirse el objeto del culto (Cristo, pasión de Cristo, cinco llagas, infancia de Jesús; cf., por ejemplo, la oración de san Ignacio: «Alma de Cristo, santifícame..., cuerpo..., sangre..., llagas...»);

especialmente se cultivó la devoción al Sagrado Corazón de Jesús y, como cosa nueva, a san José.

La época del barroco dio a la oración una formulación ampulosa y a menudo exagerada, que durante largo tiempo estuvo cargada de gran fuerza, pero que en los últimos tiempos se considera más bien como algo inauténtico.

c) En las órdenes religiosas, la piedad volvió a girar, como en la Edad Media, en torno a los *dos* polos de la vida religiosa: la vida contemplativa y la vida activa. Ambas corrientes nacieron en España y se desarrollaron simultáneamente en Italia. Por lo que se refiere a la orden más activa, los jesuitas, esto no necesita explicación; la Compañía de Jesús fue la gran maestra (de la enseñanza) en todos los países de Occidente (y en las misiones) y casi igualmente en todas las épocas. Pero junto a san Ignacio estuvo también santa Teresa, la mística. Su reforma del Carmelo llegó a Francia a comienzos del siglo XVII. Todas las importantes corrientes de piedad —tan diversas entre sí— del siglo clásico francés se nutrieron del espíritu místico (sobre san Ignacio y la mística, véase § 88).

9. La vocación más honda de la Iglesia (ser misionera) se puso de manifiesto sobre todo, aparte de la autorreforma, en las misiones de ultramar. En ellas la Iglesia acometió la tarea de conquistar y organizar religiosamente el mundo extraeuropeo de una manera nueva y total. Su obra se vio obstaculizada por duros contratiempos; los más graves de ellos fueron la prohibición de la acomodación (§ 91) y la supresión de los jesuitas. Y en épocas más recientes podemos señalar la brutal reacción del comunismo en China y Vietnam, que —en la medida en que el estado de cosas puede conocerse— equivale casi a una aniquilación total. (Para las misiones en la Edad Moderna, véase § 119).

10. En la base de toda la lucha desplegada contra la Iglesia desde el siglo XIII estaba la idea del *Estado autónomo* (§ 65). Así ocurrió a todo lo largo de la Edad Moderna, y no sólo en los estados protestantes, sino también en los católicos. La idea de lo que hemos de seguir llamando sistema de las iglesias territoriales modernas, es decir, la tendencia de los soberanos a adueñarse en lo posible de la Iglesia y de los cargos eclesiásticos del propio país, es una de las raíces de todo el desarrollo de la Edad Moderna. Es cierto que el aprovechamiento de esta idea durante la Contrarreforma procuró a la Iglesia notables beneficios. Pero tanto en la Iglesia estatal de España como en el galicanismo de Francia y en el absolutismo ilustrado del siglo XVIII, la Iglesia tuvo inmensas pérdidas en cuanto a libertad de movimiento, hasta que, finalmente, la agudización de esta tendencia desembocó de manera consecuente en la separación hostil de la Iglesia y el Estado.

Esta separación estuvo precedida por la destrucción de los estados espirituales. La desaparición de esas estructuras modificó radicalmente las

condiciones de vida de la Iglesia en el centro de Europa, al serle retiradas casi en su totalidad las ayudas económicas destinadas a financiar sus propias obras culturales (construcción de iglesias y monasterios, academias, formación de las vocaciones sacerdotales, fundaciones universitarias) y serle también denegados los medios de coacción externa. Pero esto llevó a la Iglesia a replegarse en sus energías morales (véase anteriormente, pp. 33s) e incluso, para asombro del mundo, a tener un nuevo florecimiento. De esta manera, la evolución de la historia de la Iglesia desembocó, bajo un aspecto importante, en una comprensión más profunda de la idea de la Iglesia. Lo específicamente medieval y, en concreto, el poder político de la Iglesia, sobre todo de los papas, se consideró como algo condicionado por la historia de la época, es decir, no perteneciente a la esencia de la Iglesia.

Al término de esta evolución se registró una intensa actividad concordataria de la Iglesia de gran alcance. Con todo, no se puede olvidar que las más de las veces el repliegue de la Iglesia al ámbito espiritual tuvo que ser obtenido mediante una porfía en toda regla. El fin de la era constantiniana sobrevino propiamente contra la voluntad de la Iglesia, aunque luego redundara en su provecho.

Con ciertas restricciones podemos afirmar lo siguiente: en los últimos, ultimísimos tiempos, los papas, por fin, han aprendido y hasta enseñado lo que quiere decir la vida autónoma de la política: *León XIII, c*on su política de *ralliement* frente a Francia[9] (la Iglesia se declara no interesada en la forma política de los Estados) y con su doctrina general sobre el Estado, y *Pío XI,* que en los Pactos Lateranenses de 1929 renunció a los Estados de la Iglesia en su sentido tradicional (la «derrota victoriosa»).

11. Debido a la concentración en torno a Roma antes mencionada (p. 36), es cierto que desapareció una serie de valiosos derechos y peculiaridades de las iglesias particulares. También es cierto que la lucha entre individuo y comunidad en el seno de la Iglesia (prescindiendo de casos particulares) nunca se había manifestado en la historia eclesiástica en formas tan dolorosas como en la Edad Moderna[10]. Hubo también algunas asperezas que pudieron ser evitadas; no deben tomarse a la ligera, pues provocaron muchas situaciones anímicas penosas. Pero aquí se encierra probablemente uno de esos puntos misteriosos en los que se cumple la crucifixión de la Iglesia con Cristo frente a la sinrazón de la miopía humana (o, mejor dicho, eclesiástico-humana). Vistas desde la alta atalaya de la

---

[9] El hecho de que en la práctica no tuviera éxito no quiere decir que la idea en sí careciera de importancia.

[10] Cf. a este respecto en el § 117 la inclusión en el «índice» de los libros de Schell. Poco faltó para que también Newmann fuera contado entre las víctimas (§ 118).

historia, estas asperezas no tuvieron en sí ninguna justificación, pero cumplieron una función importante dentro del desarrollo total.

a) La progresiva concentración de las energías de la Iglesia no fue otra cosa que la realización, conseguida al fin, del sentido profundo del programa de la Iglesia en la Antigüedad y la Edad Media. Fue una prueba manifiesta y grandiosa de la seguridad de la marcha de la Iglesia, guiada por Dios a través de los tiempos: dicho en términos históricos y humanos, sin tal concentración en torno al papado la Iglesia se habría desintegrado ya en la tempestad de la Reforma, durante los siglos XVIII y XIX habría estado en peligro de perder la conciencia de sus contenidos sobrenaturales y hoy, sin duda, ya no poseería la fuerza de choque, la flexibilidad y la capacidad de autoconservación necesarias para salir al encuentro de innumerables gentes de Asia, Africa, América y Australia, carentes todas ellas de tradición cristiana, pero inmensamente receptivas y abiertas al cristianismo, y para enfrentarse con el bolchevismo y el comunismo en Rusia y sus países satélites, en Yugoslavia y China, donde se han dado persecuciones contra la Iglesia que hacen palidecer las persecuciones de los cristianos en la Antigüedad.

b) El motivo que impulsó a realizar esta concentración (siempre sobre la base firme de la roca establecida por el Señor y como continuación natural de principios que se remontan a Gregorio I [§ 35] y del perfeccionamiento de la *plenitudo potestatis* de la Edad Media) fue el susodicho ataque multilateral y persistente contra la Iglesia. La superación de este ataque, verdaderamente tremendo y de varios siglos de duración, constituye una prueba extraordinaria de la fuerza intrínseca de la Iglesia. Difícilmente se encontrará otra apología de la Iglesia mayor o mejor que ésta: haber conseguido escapar del lodazal de la secularización pagana (Renacimiento), que había salpicado hasta lo más santo; haber superado el ímpetu arrollador de la Reforma, de carácter eminentemente religioso, coronando su acción con el siglo de los santos; haber sobrevivido a la mundanización de toda la cultura, obra de la escéptica Ilustración, y más tarde a la materialización de la vida y al consiguiente debilitamiento de la fe y a la falta de visión de sus propios hijos y dirigentes, y, en fin, después de todo ello, en estos momentos en que el mundo se organiza más y más en contra de Dios (Rusia), seguir manteniéndose ostensiblemente en pleno avance, siendo a la vez la meta anhelada de muchas gentes que hasta hace poco nada querían saber de ella. La lucha contra la Iglesia nunca había sido tan gigantesca; su trabajo perseverante, nunca tan admirable.

c) El papa Juan XXIII, sorprendentemente, orientó este esfuerzo de concentración por el camino de la renovación interior en el Vaticano II. Tras un largo período de exclusiva centralización, se está ahora abriendo paso una cierta descentralización gracias a una más fuerte acentuación de la autoridad divina inmediata de los obispos, ya reconocida también por el

Vaticano I en 1870[11]. La unidad de la Iglesia dentro de la pluralidad de sus sujetos (establecidos por el mismo Espíritu Santo), el primado del papa dentro de la colegialidad de los obispos y en unión con ellos, el carácter comunitario de la Iglesia, la comunidad litúrgica activa de todos los creyentes bajo la totalidad de los obispos y en unión con ellos, haciendo hincapié en el sacerdocio *universal:* todos ellos son aspectos fundamentales nuevos que se están manifestando y, con ellos, la posibilidad de expresar de tal manera lo nuclear del catolicismo, que se pueda ver mejor su dimensión cristiana común y tal vez así se consiga acercar a nuestros hermanos separados.

V. LIMITES Y DIVISION

A. *Límites*

1. No carece de sentido señalar la Reforma como el comienzo de la Edad Moderna, pues la Reforma fue un fenómeno nuevo de mayor hondura que cualquier otro suceso de los siglos posteriores a la Edad Media.

a) A pesar de ello, este punto de vista no se corresponde exactamente con los datos históricos. La Edad Moderna no comenzó con la Reforma, sino con el Humanismo. El Humanismo puso de manifiesto la nueva situación de la totalidad de la vida espiritual de Europa, aunque sólo fuese en sus inicios. Sin el general individualismo del espíritu asentado, posibilitado y prefigurado por el Humanismo, habría podido aparecer Lutero, pero no habría podido triunfar la Reforma[12].

b) Para determinar el final de la Edad Media debemos recurrir al concepto de zona-límite (parte I, § 3, 4; 20, 3c) y de la interferencia recíproca de las diversas épocas. Mucho antes de que el modo de vida general de la Edad Media hubiese alcanzado su cenit y, por supuesto, mucho antes de que lo hubiese sobrepasado, ya empezaron a manifestarse algunas características esenciales y actitudes fundamentales de la Edad Moderna. Lo hemos constatado más de una vez al describir la alta y baja Edad Media. Esto significa que la Edad Moderna surgió de la misma Edad Media, como desarrollo lógico de ciertos elementos medievales.

c) Para comprender y valorar esto correctamente es necesario no caer en el error de creer que el Renacimiento en Italia fue, poco menos que exclusivamente, un acontecimiento artístico. El Renacimiento fue a todas luces un acontecimiento político y «nacional». Político, en el antiguo sentido de la democracia ciudadana, y «nacional», en el sentido del anhelo de liberar a cada uno de los señoríos que entonces formaban la «Italia» de

---

[11] Cap. III de la Constitución *De ecclesia Christi;* § 114.

[12] Cf. igualmente el § 61.

las fuerzas extranjeras, «bárbaras». A este respecto fue Inocencio III quien inició ya la línea «nacional» con su tenaz oposición a la unión del sur de Italia con Alemania (si bien el concepto de lo «nacional» aún no es aplicable a la época del mencionado papa).

d) Los comienzos de la Edad Moderna, por tanto, deben ser vistos y entendidos en estrecha unión con la Edad Media. El Renacimiento y el Humanismo, que fueron las bases de la Edad Moderna, coincidieron cronológicamente en parte con la baja Edad Media. Sin embargo, en la historia de la Iglesia comenzaron a resaltar algo más tarde, de forma que aquí cabe trazar una línea divisoria más nítida. Nosotros tomamos como fecha aproximada el 1450.

2. La otra línea de separación puede muy bien situarse en los Pactos Lateranenses de 1929 entre el Vaticano e Italia. Aun cuando estos pactos reconocen un hecho, consumado sin participación de la Iglesia o, mejor dicho, en contra de ella, su significación desde el punto de vista histórico y eclesiástico estriba en la renuncia del papado a su protesta y a sus aspiraciones. La renuncia a los Estados de la Iglesia en el sentido tradicional, expresada en los mencionados pactos, constituyó un paso de enorme trascendencia. Con ella llegó a su término una grandiosa evolución que había comenzado con Constantino el Grande y sobre la cual se había basado fundamentalmente la Edad Media, en especial la eclesiástica. La renuncia a los Estados de la Iglesia coincidió también con el final de una evolución interna de la Iglesia, la cual había encontrado su expresión más completa en la proclamación de la infalibilidad del papa por el Concilio Vaticano I y en la publicación del nuevo Código de derecho canónico pontificio de 1917. Dicha evolución de la Iglesia se ha visto acompañada de un movimiento de renovación espiritual intraeclesial de dimensiones universales y de una enorme transformación social y espiritual tanto en los territorios industrializados de Europa y América del Norte como en las antiguas colonias, ahora inmersas en un lento proceso de crecimiento (también en lo eclesiástico) y de autonomía.

3. Por eso parece que, tras la Antigüedad, la Edad Media y la Moderna, se anuncia hoy una nueva época, para la que aún no disponemos de nombre. De hecho, estos indicios coinciden con una brusca transformación de la vida de la humanidad entera, transformación tan inmensa que aquellos indicios resultan notablemente confirmados: es la época de las modernas masas (¿también, por tanto, del hombre-masa?) dentro de un progreso evolutivo que afecta casi simultáneamente a todo el globo y que además, por vez primera, emprende con éxito la conquista del espacio. Todo ello condicionado, una vez más, por nuevos conocimientos y descubrimientos físico-matemáticos y por sus aplicaciones técnicas, que a gran velocidad están cambiando la faz de la tierra, así como los tipos y las posibilidades de la vida humana, y que incluso encierran la posibilidad de

que la humanidad se destruya a sí misma y su morada. El hombre ha acrecentado tanto su saber, el mal se ha alzado en forma de orgullo, placer y odio con tan amenazante intensidad y extensión, que las visiones y fenómenos apocalípticos pueden parecer, incluso en un juicio desapasionado, más justificados y cercanos que en cualquier otro momento de la historia de la humanidad.

Por otra parte, la sustancia del hombre, siempre intacta y en constante regeneración, así como las promesas de Dios, nos dan pie para un optimismo realista. Vislumbramos la posibilidad de llegar, mediante la plegaria y la fe, más cerca del Dios creador que cualquier otra generación anterior.

B. *División*

1. Señalar períodos fijos dentro de la Edad Moderna es extraordinariamente difícil. Cronológicamente, el desarrollo de esta época (en consonancia con su inmensa variedad) es tan complejo, que los movimientos particulares se entrecruzan sin cesar y casi nunca coinciden en sus puntos culminantes o finales. Un ejemplo especialmente ilustrativo nos lo ofrece el siglo XVII. Para la mayor parte de Alemania este siglo fue, en su *primera* mitad, un tiempo de extraordinaria depresión; únicamente destacaron las figuras de Abrahán de Santa Clara y Ángelus Silesius († 1677). En cambio, para Francia fue el siglo clásico, el siglo de sus grandes, exuberantes figuras nacionales, literarias, políticas y religiosas.

La razón más profunda de tal dificultad estriba en que, a pesar de la «unidad» formal del ámbito espiritual, es decir, de sus tendencias, el escenario de la historia (eclesiástica) occidental se repartió en mayor número de centros particulares que durante la Edad Media. Ya no estaban frente a frente la Iglesia universal, esto es, el papado, y el Imperio universal, dentro de cuyo marco las nuevas fuerzas, acciones y corrientes particulares pudieran disponer, a pesar de sus diferencias nacionales, de un espacio común. La Iglesia católica se vio más bien acosada por las iglesias heréticas y, aun dentro de la misma Iglesia, la vida católica intentó independizarse en muchos lugares de forma más o menos intensa. Pero tales centros no intervinieron siempre al mismo tiempo y con la misma intensidad. Quiere esto decir que es preciso guardarse de creer que la tendencia centralista pontificia del Concilio de Trento fue ya real y efectiva en los siglos XVII y XVIII, equiparando sin más el catolicismo posterior al Vaticano I con el catolicismo precedente. Las posibilidades y realizaciones de figuras particulares independientes dentro de la Iglesia católica han sido *esencialmente* mayores antes de 1870 que después, hasta el final del pontificado de Pío XII (§ 125).

2. Es cierto que las fechas de 1648 (Paz de Westfalia) y 1789 (Revolución francesa) fueron muy importantes. Especial trascendencia revistió sobre todo la Revolución francesa. Pero en los dos casos la importancia no fue la misma. Es fácil advertirlo por lo que respecta a la fecha de 1648. Ese año fue de decisiva importancia para Alemania, pero no afectó en la misma medida al resto de Europa. A su vez, la importancia de la fecha de 1789 disminuye, si se considera que la Revolución francesa fue legítimo resultado de la desintegración precedente, causada por la Ilustración. En realidad, pues, el nuevo período comenzó con la Ilustración, es decir, con el siglo XVIII.

De lo dicho se deduce la conveniencia de establecer para estos siglos una división que se corresponda no tanto con las épocas cronológicas como con el contenido de las corrientes espirituales. De esta forma, el sentido de la evolución aparecerá más claro, sin que el cuadro cronológico se vuelva por ello más confuso.

3. La Ilustración representa —como ya hemos insinuado— una censura que divide la Edad Moderna en dos partes; en la primera el Occidente, considerado en conjunto y en sus fundamentos espirituales generales, todavía creía en la revelación (esto es fundamentalmente válido también para el Renacimiento); en la segunda comenzó, con la Ilustración, una época hostil a la revelación. En sus rasgos esenciales esta caracterización es también válida para la época más reciente a partir de la Primera Guerra Mundial. Es cierto que la Iglesia acusa hoy cierto robustecimiento interno consolador; también es cierto que el eco de la vida pública mundial ya no lleva la impronta tan exclusivista e intransigente de la Ilustración y el liberalismo; pero en la cultura del mundo actual, a pesar de sus contenidos religiosos e incluso cristianos, pesa más el elemento ateo (sin Dios).

La división restante se hace rápidamente, en cuanto se toma en cuenta la significación especial del siglo XVII como siglo de Francia y de la Iglesia francesa.

4. Si ahora recordamos la caracterización general que hemos hecho de la Edad Moderna de la Iglesia (ataque, defensa, desarrollo de la cultura fuera de la Iglesia y en contra de ella), podemos resumir toda la Edad Moderna histórico-eclesiástica con este título: «La Iglesia frente a la cultura autónoma», y establecer el esquema siguiente:

I. *Fidelidad a la revelación.*

Período primero: Renacimiento y Humanismo.
Período segundo: Reforma protestante y Reforma católica.
Período tercero: el siglo de la Iglesia galicana.

II. *Hostilidad a la revelación.*

Período primero: la Ilustración.
Período segundo: los siglos XIX y XX. La Iglesia centralizada en lucha contra la cultura moderna incrédula.

Debido a la libertad de movimientos en que se asienta la nueva época, la cultura eclesiástica vive una vida mucho menos aislada que antes. De ahí que sea necesario incluir en la exposición, de una manera más relevante, la historia de las iglesias evangélicas y orientales.

En el tratamiento de la época más reciente es preciso considerar que, en su conjunto, supone un *cambio* mucho más drástico que cualquier otra época conocida. Como vivimos en ella, todo juicio debe ser emitido con una prudente reserva.

PRIMERA EPOCA

FIDELIDAD A LA REVELACION

DESDE 1450 HASTA LA ILUSTRACION

Período primero (1450-1517)

LOS FUNDAMENTOS: RENACIMIENTO Y HUMANISMO

§ 74. *SITUACION POLITICA Y SOCIAL ANTES DE LA REFORMA*

1. El marco político de una época no es un mero ropaje externo de la vida interior, sino que ejerce sobre ella un influjo directo e importante; es, en suma, una parte de ella.

2. La característica más importante de la situación política general anterior a la Reforma ya nos es conocida desde la baja Edad Media: A una con la pérdida de importancia del Imperio, en el que se registró una progresiva descentralización, surgieron en el Occidente, por encima de la multitud de pequeñas unidades políticas, grandes estados monárquicos gobernados de forma centralista. A los ya existentes se sumó en seguida la creciente gran potencia de *España,* a raíz de la unión de Aragón y Castilla por el matrimonio de Fernando e Isabel en 1469 (los «Reyes Católicos»). Estos monarcas consiguieron expulsar definitivamente a los moros de la península Ibérica: en 1492 cayó Granada. El mismo año Cristóbal Colón tomó posesión del «Nuevo Mundo» en nombre de España. La lucha secular contra los moros colocó a este país en una situación de vanguardia y le infundió espíritu combatiente. Así se comprende su fuerte conciencia eclesial y su entrega sacrificada a la empresa nacional (cf. § 78).

3. En cambio, ni Alemania ni Italia consiguieron concentrar sus fuerzas para alcanzar una verdadera unidad.

a) Italia padeció en su suelo constantes luchas fratricidas y sucesivas dominaciones extranjeras. Tras el retroceso del imperio, se formaron múltiples ciudades-estado, las más importantes de las cuales fueron Génova, Milán (bajo el gobierno de los Sforza), Ferrara (bajo los de Este), Mantua (bajo los Gonzaga) y sobre todo Venecia y Florencia (bajo los Médici). En el centro de Italia, el papa Alejandro VI (1492-1503) y después (tras las peligrosas empresas acometidas por su hijo César Borja) sobre todo Julio II (1503-1513) lograron convertir los *Estados de la Iglesia* en una verdadera potencia política. Julio II logró someter a los inquietos y ambiciosos barones de Roma y expulsar de Italia a los franceses con ayuda

de la «Santa Liga». A propósito de esto, a punto estuvo de producirse un cisma por la intervención de Luis XII: el concilio de Milán-Pisa (1511), al que Julio II respondió convocando el quinto Concilio Lateranense (1512-1517). Este concilio fue completamente incapaz de dar solución a la tarea que le había sido encomendada: la reforma de la Iglesia.

b) En *Alemania* persistió la gran división política que ya había imperado en toda su historia anterior: el emperador y el imperio por un lado y los territorios por otro. Pero también siguió manteniéndose la múltiple desunión de los territorios entre sí. El poder del emperador y del imperio se basaba, como antes, más en la pura idea que en derechos expresos y bases reales. De todas formas, aun en esta época tardía, el emperador siguió siendo (idealmente) la *cabeza* temporal de toda la cristiandad.

El emperador —que desde 1437 perteneció a la casa de los Habsburgo— sólo pudo sostenerse consolidando el poder de su propia casa. Y esto lo consiguieron los Habsburgo mediante una acertada política matrimonial.

Federico III (1439-1493) fue el último emperador coronado en Roma. Su hijo Maximiliano (1493-1519) se esforzó, por desgracia inútilmente, por llevar a cabo una reforma del imperio (ap. II, 2). Su matrimonio con María, heredera de Borgoña (1477), y el de su hijo Felipe con la futura heredera de España fueron la base del poder universal de los Habsburgo. Junto a los Electores, adquirió gran influencia en el imperio el ducado de Baviera. El desgarramiento de la situación política y eclesiástica dio lugar a que apareciesen sucesivos escritos de protesta *(gravamina)* y proyectos de reforma. Desde las propuestas hechas por la nación alemana en el Concilio de Constanza (§ 66, 3), no cesaron un solo momento las llamadas a la reforma. En ellas se reclamaba a la par la reforma de la Iglesia y la reforma del Imperio. Pero tales llamadas a la reforma no adquirieron importancia decisiva para la historia de la Iglesia hasta la aparición de Lutero. (Por primera vez en Augsburgo en 1518; allí se repitieron las viejas acusaciones contra las exacciones fiscales por parte de Roma; lo nuevo fue que los estados o estamentos, de acuerdo con la revolución social en ciernes, apelaron a la opinión pública).

c) En *Francia,* la monarquía se consolidó. Luis XI (1461-1483) quebrantó definitivamente el poder de los grandes vasallos y su hijo Carlos VIII continuó esa política (1483-1489). Incluso llegó a trasladarse a Italia para defender sus dudosos derechos sobre Nápoles. Hizo también planes para restaurar el Imperio bizantino. Pero poco después de la conquista de Nápoles se ve obligado a retroceder a causa de una coalición del emperador con las potencias (sobre todo) italianas.

d) En *Inglaterra,* el término de las disputas por el trono (guerras de las rosas) llevó igualmente al reforzamiento de la posición del rey.

Enrique VII (1485-1509) pudo reinar de manera casi absoluta; su influjo sobre la Iglesia de Inglaterra fue muy grande.

4. El desarrollo social lo llevaron adelante en primer término las *ciudades*. Su forma de vida tan peculiar y pujante y su creciente poder político, pronto tan importante, influyeron en buena medida en el nacimiento y el triunfo de la moderna cultura laica. Sobre su suelo se desarrolló la moderna economía del dinero y, muy pronto, el puro negocio monetario del primitivo capitalismo, del incipiente gran capital y de la economía monopolizada (los Fugger, los Welser, los Médici, la Curia).

El campo quedó empobrecido y descontento. Esto vale tanto para los caballeros venidos a menos (caballeros-bandidos)[1] como para los campesinos, explotados de mil maneras (la figura del campesino «bobo» aparece constantemente en la literatura de entonces). Unos y otros constituyeron un terreno abonado para las corrientes revolucionarias en el ámbito político, eclesiástico, social y religioso. Por ello, unos y otros tuvieron también gran importancia como precursores de la Reforma y primeros propagadores de la misma (Sickingen; Hutten; movimientos socialistas de las sectas; iluminismo; guerra de los campesinos).

§ 75. *SITUACION RELIGIOSA Y ECLESIÁSTICA ANTES DE LA REFORMA*

I. EL PAPADO

1. El gran movimiento intraeclesial contra el papado durante la baja Edad Media, que había tenido su expresión en la idea conciliarista y en los concilios reformadores de signo democrático y nacional (Constanza, Basilea, cf. § 66), se derrumbó sin conseguir resultados duraderos para la Iglesia. El fruto lo habían cosechado los príncipes en sus concordatos con Roma (para Alemania, después de los concordatos con los príncipes de 1447, fue decisivo el Concordato de Viena de 1448). Pero también el papado había acrecentado su poder. Es cierto que su fortalecimiento fue casi exclusivamente de índole económica y política, no religiosa. Pues debido a su dedicación (iniciada justamente entonces) a la cultura mundana del Renacimiento, surgió una profunda escisión entre la idea religiosa del ministerio de Pedro y su realización concreta. Ello supuso un grave debilitamiento en el seno de la Iglesia, al cual también contribuyó el creciente supercurialismo, que convirtió al papa en sujeto jurídicamente ilimitado de la plena soberanía, de modo que quedaba enteramente al

[1] Es decir, salteadores de caminos con un extraño código de honor, en el cual, dentro del marco de la rapiña, cabían la lealtad, la fe y la piedad. Cf. la autobiografía de Götz de Nerlichingen. La campaña legal del Imperio contra ellos comenzó con la «eterna Tregua de Dios» de 1495 (bajo Maximiliano I).

arbitrio del papa el impartir privilegios y castigos, así como el retirarlos. Inocencio IV había tenido, por ejemplo, la pretensión de dispensar hasta de los preceptos evangélicos por simple derecho positivo, sin aducir siquiera razones para ello.

Ya hacía tiempo que entre los canonistas se había creado una fuerte corriente de oposición a semejante abuso de la *plenitudo potestatis*. Lo que los canonistas intentaban era limitar el poder papal sujetándolo a principios éticos. Exigían que todas las decisiones se tomaran con justicia y que todos los juicios y las concesiones de ministerios se orientasen al bien común y a la utilidad espiritual de todos. De este modo, hacia fines de la Edad Media, la Iglesia se vio también debilitada por una profunda división entre las pretensiones pontificias y la opinión predominante de los canonistas.

En general, el papado fue convirtiéndose más y más en una sucesión de dinastías principescas, que más que nada se preocupaban de los Estados de la Iglesia y de su propia familia.

2. Además, la idea conciliarista, que había sido rechazada en 1460 (por el papa Pío II, su antiguo defensor)[2], no había muerto aún. Esta idea no sólo originó nuevos movimientos políticos en Francia, sino que también pervivió en Alemania, aunque allí los príncipes, en beneficio de las propias iglesias territoriales (§ 78), no permitieron su realización. De suyo, esta idea no podía desaparecer en absoluto. La tremenda experiencia del desgarramiento causado por los papas en el propio papado y en la firme estructura de la Iglesia durante el Cisma de Occidente no podía borrarse sino muy lentamente de la conciencia popular. Por otra parte, el recuerdo de esta experiencia se veía constantemente refrescado porque la reforma no se efectuaba. Bien se puso esto de manifiesto en tiempos de la Reforma de Lutero: su proclama dio a esta idea un nuevo y tremendo impulso, dotándola de un sustrato religioso e imprimiéndole un giro revolucionario y radical.

3. El resultado global de la evolución de la baja Edad Media no fue, por tanto, un robustecimiento del papado y su idea, sino su oscurecimiento generalizado. La idea del papado como institución religiosa única, incomparable e intangible, la idea de lo «católico» como algo vinculante objetivamente y en conciencia, que por naturaleza está por encima de toda crítica y reacción, quedó peligrosamente debilitada. Precisamente este debilitamiento, consciente en la mayoría de los pueblos y de sus dirigentes espirituales y temporales, hizo posible la Reforma.

La falta de claridad teológica, que ya hemos registrado en lo referente a la idea del papado y de la Iglesia, se convirtió en una característica general de la situación gracias a la teología de Ockham y al ockhamismo, a

[2] Pero no fue condenada como herética. También el papa León X volvió a rechazarla. Su condena definitiva como herejía tuvo lugar por vez primera en el Vaticano I (1870).

las discusiones teológicas periféricas, a la teología práctica de las administraciones episcopales y pontificias y a la vida nada edificante de muchos miembros del clero (cf. la doctrina de la justificación; la teología no sacramental; las indulgencias [§§ 73, 76]). Esta verdadera «confusión de ideas» (de la que se lamentó el Concilio de Trento) alcanzó un grado que hoy resulta poco menos que increíble para los católicos posteriores al Concilio Vaticano.

4. Volveremos a tropezamos repetidas veces con el funesto papel desempeñado por la curia en la preparación de la Reforma. Debemos citar aquí nuevamente la explotación financiera de la Iglesia ejercida por Roma. Y por «Iglesia» entendemos aquí especialmente la Iglesia alemana, puesto que las Iglesias española, francesa e inglesa estaban casi por completo en manos de sus gobernantes.

De los alemanes de aquel tiempo podemos constatar frecuentísimos reproches de «explotación financiera» por parte de Roma, pero la justicia, a su vez, nos exige afirmar que muchas veces las inculpaciones fueron desmedidamente exageradas. Por otra parte, esos términos deben llenarse de su verdadero contenido. El solo ejemplo del arzobispado de Maguncia, que por sus relaciones comerciales con la curia y por el caso de Tetzel tuvo que ver directamente (y de forma tan funesta) con el comienzo de la Reforma, prohibe cualquier trivialización. La archidiócesis de Maguncia tuvo que pagar por tres veces a Roma durante el decenio de 1504 a 1514, por el simple motivo del nombramiento de su arzobispo, la cantidad de 10.000 florines en concepto de derechos de confirmación y casi otro tanto por los derechos de palio. Ciertamente hay que tener en cuenta la venalidad generalizada imperante en aquel tiempo (por ejemplo, la corrupción de los príncipes), pero esto, naturalmente, no supone un verdadero descargo desde una perspectiva religioso-cristiana en general ni para una valoración del papado en particular.

II. OBISPOS, CABILDOS, CLERO

1. No solamente las sedes episcopales, también los altos cargos eclesiásticos en general estaban, casi sin excepción, en manos de la nobleza. Los nobles, que practicaban un verdadero comercio con los cabildos aristocráticos para adueñarse de los cargos que ambicionaban, en la mayoría de los casos consideraban el cargo de obispo como simple medio para llevar una vida despreocupada y regalada. La Iglesia era inmensamente rica, de ahí que todos se cebaran en ella. Los pastores no apacentaban la *grey,* sino a sí mismos. Los canónigos eran «hidalgos de Dios», y los cabildos, «hospicios de la aristocracia». Los clérigos poco o nada sabían de teología y celebraban misa raramente o nunca. Algunos de ellos comulgaban, por ejemplo, sólo el Jueves Santo, como los laicos.

Nadie se preocupaba de la formación de los futuros sacerdotes. Muchos clérigos vivían no sólo disipada, sino inmoralmente.

a) Los efectos de estos abusos se agravaron notablemente con la posibilidad de la acumulación de cargos, que jurídicamente no fue atajada hasta Trento y, en la práctica, hasta la secularización.

Fatalmente, a los deseos mundanos y hedonistas de los canónigos aristócratas se sumó el concepto de la vida de la curia renacentista. Incluso un buen pontífice de la época renacentista, como Pío II, aprobó la transmisión de ese monopolio de la nobleza como algo digno de *alabanza.* ¡Funesta ceguera! De entre todos los abusos, se alababa el que más habría de allanar luego el camino a la difusión del levantamiento contra la Iglesia. La avalancha reformadora encontró asentados en las sedes episcopales y en los cabildos a soberanos e hijos de la nobleza incapaces de oponer todo tipo de resistencia religiosa. Sus ideas eran en muchos aspectos las mismas que las de sus parientes, que ocupaban los tronos de los principados y, después, harían triunfar la Reforma *(cuius regio...);* todos ellos vislumbraron en la seria predicación de Lutero (¡contra lo que él pretendía!) lo que andaban buscando: un menor rigorismo moral. Y viceversa: esta descomposición interna hizo también que el pueblo, descontento, se separara más fácilmente de tal autoridad espiritual tan poco espiritual.

b) Todo esto no era, en el cuadro total, una excepción, sino la regla general: chocante y llamativo contraste con la idea religiosa y apostólica del ministerio eclesiástico, y también una peligrosa socavación de la Iglesia de dentro afuera. No hay organismo que pueda resistir a la larga la carga de deficiencias tan radicales y generalizadas, tan en contradicción con su propia esencia. Por fuerza tiene que sucumbir. Así, la descomposición interna tuvo repercusiones devastadoras no sólo en el bajo clero, sino también en el pueblo y en sus ideas sobre la esencia de la Iglesia y del estamento clerical. A esto se añadió una gran exasperación contra tales explotadores y sibaritas. Las consecuencias de todo ello se hicieron notar terriblemente en los tres campos cuando sobrevino la apostasía de la Reforma. Harto significativo es el hecho de que se tuvo que obligar a los clérigos beneficiados —a menudo en vano— a observar la residencia (bien en el lugar del beneficio, bien en la escuela correspondiente).

c) Las quejas contra estas anomalías generales no provinieron solamente de los enemigos de la Iglesia, como, por ejemplo, los sarcásticos humanistas, para los que nada era sagrado (cf. § 76), sino también de auténticos hombres de Iglesia, de los que no faltó en la Iglesia en aquel entonces un pequeño pero escogido grupo. Podemos mencionar, por ejemplo, al obispo de Chiemsee Berthold Pirstinger (1465-1543) y a los estrasburgueses Geiler von Kaisersberg (1445-1510) y Thomas Murner (1469-1537). Pero para la mayoría de ellos vale la apreciación de Johannes Winpfeling: «En cien años jamás se ha visto ni oído que un obispo haya

emprendido una sola acción espiritual». En Estrasburgo, efectivamente, se habían extraviado las insignias episcopales. Gian Francesco della Mirandola, sobrino del gran humanista, hizo llegar al papa León X, poco antes de la clausura del quinto Concilio de Letrán (1517), una descripción sencillamente desconsoladora

de la situación. Los muchos proyectos de reforma eclesiástica, en parte procedentes de los organismos oficiales, desde finales del siglo XV hasta la séptima década del siglo XVI, hablan este mismo lenguaje, estremecedor en el sentido propio de la palabra (cf. Adriano VI e Ignacio de Loyola, § 88).

A pesar de los méritos que sin duda podrían presentar muchos obispos, es raro el caso en que se pueda mencionar algo de su actividad que pudiera haber resultado estimulante y fecundo en el campo religioso. Se da uno por contento cuando entre los representantes del estamento episcopal constata una corrección simpática y meritoria, aun cuando propiamente sea negativa.

2. En el bajo clero esta evolución acabó igualmente socavando la idea del sacerdocio y de la pastoral; sólo que tal resultado no fue debido a la riqueza, sino a la situación de indigencia en que vivía dicho clero. Surgió una especie de *proletariado clerical:* sacerdotes sin base moral, sin vocación, sin ciencia, sin dignidad, que vivían en la holgazanería y el concubinato, cuya actividad pastoral se limitaba a decir la misa y que eran objeto del desprecio y la burla del pueblo[3]. Una evolución, pues, que por ambas partes debía desembocar en una revolución; más en concreto, en la Reforma.

Aun cuando la crítica de los humanistas a la *incultura* de los monjes y del bajo clero no resulte convincente por sí sola, el tema merece una investigación rigurosa.

a) Nos faltan datos firmes para determinar el tipo y el grado de formación que recibía la gran mayoría de los sacerdotes de la época anterior a la Reforma. Basándonos en diversos detalles[4] podemos deducir con bastante verosimilitud que para muchos la formación apenas iba más allá de la instrucción religiosa rudimentaria de cualquier fiel y de lo imprescindible para ejecutar las ceremonias de la misa y de los sacramentos. Podía darse el caso de que un sacristán sin mayores estudios fuera ordenado y colocado en el puesto de su anterior párroco. Y de ahí surgen ahora cuestiones de mayor alcance: ¿Qué era la celebración de la

[3] Juicios demoledores sobre ellos encontramos en Brant y en Geiler de Kaisersberg y en los proyectos de reforma eclesiástica (§ 78).

[4] Insuficiente examen antes de la ordenación, tanto en las diócesis de origen como en Roma; deficiencias en cuanto a posibilidades de formación teológica regular (excepto las universidades, que sólo podían atender a un porcentaje reducido); falta de verdaderas afirmaciones de fe en los sermones que conservamos del clero parroquial, etc.

misa para estos sacerdotes? ¿Y qué la absolución? ¿Sabía cada sacerdote el latín suficiente para poder leer los modelos de sermones o los libros de espiritualidad, todos ellos escritos en latín, de manera que fueran útiles para él y para los demás? Seguramente había algunos que sí, pues de lo contrario los sermonarios y la Biblia no se habrían editado en latín. Es cierto que las ediciones no eran cuantiosas, pero su número es significativo. Semejantes datos suavizan las dificultades apuntadas, pero no las eliminan. Ante la gran masa de los sacerdotes, odríamos preguntarnos con la Biblia *sed haec quid sunt inter tantos* (Jn 6,9). Y cuando, más tarde, la nueva formación, a base de un cultivo intensivo de la Biblia y de una teología extraída de ella, trajo al pueblo y a los soberanos las tesis de los reformadores sobre la fe, se demostró que aquella debilidad era mortal, aun en aquellos casos en que se puede dar fe del celo pastoral del clero parroquial.

b) Las causas de que se formase este proletariado clerical son las siguientes: 1) El excesivo número de clérigos[5]. Tal exceso de clérigos se debía a que la prebenda había llegado a ser lo más importante del cargo eclesiástico (cf., por ejemplo, el comercio, incluso simoníaco, de los cargos eclesiásticos en la curia pontificia). Luego, como consecuencia del incremento de la piedad popular, estas prebendas se multiplicaron y gran número de hijos de sacerdotes las reclamaron. 2) La falta de cuidado de los obispos en la elección y ordenación de los candidatos al sacerdocio. 3) Por la acumulación de varias prebendas en una sola mano, muchas veces la cura de almas se confió, lamentablemente, a sustitutos pagados. Con la Reforma cayeron algunas barreras. La ocasión fue propicia para quitarse sin trabas las cadenas de los vínculos eclesiásticos. Muy pronto se demostró cómo la mayor parte del clero bajo había perdido el vigor eclesiástico y cuán poco profunda era su vinculación al obispo y al ministerio, a lo propiamente eclesiástico.

c) Respecto a lo ya dicho y a lo que nos queda por decir sobre las anomalías eclesiásticas, hemos de hacer una importante observación metodológica: el cuadro no está completo.

Los moralistas y los escritores satíricos exageran fácilmente las cosas. Y los cronistas, por su parte, constatan ante todo lo más llamativo, es decir, lo más chocante. Ya en el siglo XV, el maestro Johannes Nider (§ 70, 1b), por lo demás uno de los fustigadores más vehementes de las debilidades del clero, previno contra las exageraciones. La Reforma nació de una religiosidad fuerte y también chocó con una gran seriedad tanto moral como religiosa; sin tal seriedad, la reforma católica (§ 85ss) tampoco habría sido posible. El obstáculo más importante a la Reforma —aparte de

---

[5] Florencia, por ejemplo, tenía, al finalizar el siglo XV, aproximadamente 5.000 presbíteros y frailes; Colonia, otros tantos; Maguncia, 500 (para 6.000 habitantes); Xanten, 600.

la posesión objetiva de la verdad y de la santidad de la Iglesia— fue, sin duda, la existencia de relevantes valores religiosos en la piedad popular de la época (cf. ap. III, 2); ahora bien, esta piedad popular presupone un clero capaz (al menos en parte) tanto en los conventos como en el mundo, así como una literatura religiosa de calidad.

De hecho, durante el siglo XV la Biblia gozó de mayor difusión de lo que se ha supuesto hasta ahora. En el prólogo de su obra *El barco de los locos* («Narrenschiff», 1494) indica Sebastián Brant que en todas partes se encontraba la Sagrada Escritura de ambos Testamentos.

Pero la cuestión más importante no queda resuelta con la mención de estos valores positivos. Nos vemos imperiosamente obligados a indicar la nota dominante. Y ésta no es la de la salud religioso-eclesiástica. En el cuadro predominan las *anomalías* eclesiásticas.

Cuando hablamos de anomalías, no nos referimos principalmente a fallos de orden moral o religioso. La cuestión fundamental es si predominó la fuerza religiosa objetiva, creadora, por ejemplo, la cura de almas o el cultivo de las vocaciones sacerdotales, o más bien la inhibición y la fatiga. Ante todo y sobre todo hay que determinar en qué medida la piedad de la fe, que mana del espíritu del evangelio y se nutre de la palabra de Dios, llenó o no llenó la actividad del clero de entonces. No basta con afirmar que a finales de la Edad Media, e incluso hasta 1517, el cuadro global de la vida europea tuvo una fuerte impronta pontificia y eclesiástica. En este punto es fundamental distinguir entre la fachada y la vida, que tras aquélla pudo mantenerse pujante o haberse extinguido. También es fundamental preguntarse por la ruptura, que entonces aún estaba latente, pero que interiormente determinó la separación entre los pueblos y la Iglesia en múltiples aspectos. Las reiteradas descripciones —fidedignas muchas veces— del lamentable estado de extenuación religiosa no pueden dejarse a un lado. Sin esta tremenda depresión sería enteramente inexplicable el alejamiento que con respecto a la Iglesia se produjo con el advenimiento de la Reforma.

3. Las Ordenes religiosas de la época participaron igualmente de la decadencia general. También en este caso el incremento insano de la cantidad, esto es, el número de monjes, fue en detrimento de la calidad. Como factor directo de disolución influyó, ante todo, el dinero (junto con las exenciones y otros peligrosos privilegios concedidos en tiempos por los papas). Las ricas abadías destinadas a la nobleza, los pujantes conventos urbanos destinados a los patricios: unas y otros eran instituciones de asilo en las que se podía vivir sin preocupaciones ni obligaciones. En muchísimos casos no podía hablarse de vocación. La salida de monjes y monjas de los conventos era muy corriente ya en el siglo XV. La corrupción llegó a tal extremo, que los monjes se rebelaban incluso contra los esporádicos intentos de reforma que los mismos señores feudales

(actuando como en sus propios territorios) trataban de imponer por la fuerza.

También aquí hay que hacer algunas precisiones. La acusación global —antes corriente— de que los monjes y monjas vivían en la justicia farisaica de las obras y en burda hipocresía, o incluso la idea de que todos los conventos eran nidos de libertinaje sexual, es completamente insostenible. Esta acusación se remonta en buena parte a la descripción —fundamentalmente desfigurada— que hizo Lutero de la vida de los conventos (que se compendia en su libro *Sobre los votos monásticos,* escrito en 1521 durante su internamiento en la Wartburg). Cuanto mejor se va conociendo la historia moderna de las ciudades, más claramente se demuestra que en la mayoría de los conventos no se dieron excesos graves. Es más: aparte de esto hubo también vigorosos intentos de reforma en algunos conventos aislados, como, por ejemplo, en las agrupaciones para formar congregaciones reformistas, si bien, como ya hemos dicho (§ 70), se echa de menos un impulso creador y renovador notable. A este respecto debemos guardarnos de considerar suficiente la simple corrección o de confundirla con el ideal exigido por las reglas monásticas. Como importantes (en sentido de repercusión histórica) pueden citarse los Hermanos de la Vida Común (§ 70, 2).

Solamente los cartujos resistieron la decadencia. «¡Nunca reformados porque nunca deformados!» A sus monasterios afluyó un gran número de profesores y sabios. Tenemos indicios de que, en determinados monasterios, la vida religiosa fue especialmente fervorosa. Podemos citar las cartujas de Friburgo, Basilea o Tréveris, de donde partieron impulsos sumamente fecundos para la vieja vida monástica (con Johann Rohde, por ejemplo[6], que fue nombrado abad de los benedictinos de San Matías de Tréveris mediante especial dispensa). También la cartuja de Colonia irradió su celo religioso por toda la comarca del bajo Rin; de ella surgieron —muy separados el uno del otro— primero Gerardo Groot y más tarde, indirectamente, san Pedro Canisio. En teología sobresalió el famoso y polifacético Dionisio Rickel (de Roermond, muerto en 1471), figura venerable por muchos conceptos, aunque no necesariamente genial; como acompañante de Nicolás de Cusa en sus viajes de visitador, llevó a cabo directamente algunas obras reformadoras. La repercusión de la *Vida de Cristo* del cartujo Ludolfo de Sajonia († 1377) saldrá nuevamente a colación cuando hablemos de la conversión de Ignacio de Loyola.

La orden de los cartujos vivió en los siglos XIV y XV su época más floreciente, sobre todo en Alemania, adquiriendo una marcada impronta mística. En 1510 había 195 cartujas.

---

[6] Fue nombrado incluso visitador de las diócesis de Colonia, Maguncia, Worms, Espira y Estrasburgo.

De la existencia de un núcleo religioso en muchos monasterios de las antiguas órdenes nos habla también el hecho de que, cuando más tarde fueron suprimidas las obligaciones, la resistencia de muchos monjes y monjas fue mucho mayor de lo que en otros tiempos se ha creído.

III. LA RELIGIOSIDAD POPULAR

1. El papa, el obispo, el sacerdote, el monje, la Iglesia, sus preceptos, su liturgia y sus sacramentos: todo ello era para el hombre del cambio de siglo, hacia el 1500, un hecho absolutamente obvio, que formaba parte de su vida como el pan de cada día. Sólo que esta mentalidad, basada en la fe, hacía tiempo que no gozaba de buena salud, ni siquiera era unitaria.

a) La relación del pueblo con el clero y el obispo, que eran sin discusión los representantes de Dios y por lo mismo la autoridad vinculante, había llegado, sin embargo, a una situación tensa, tanto menos armoniosa cuanto mayor fue haciéndose el distanciamiento de ambas partes por intereses económicos contrapuestos. Esto se puso de manifiesto especialmente en las ciudades episcopales. Noticia de ello nos dan las frecuentes luchas entre los ciudadanos y el clero (la jurisdicción eclesiástica y la exención fiscal del clero suponía una competencia económica) y entre los obispos y los ciudadanos (por el abuso de la jurisdicción eclesiástica: la excomunión y el entredicho se lanzaban con excesiva frecuencia, muchas veces por querellas mundanas, y por pura rutina, por el simple impago de deudas pecuniarias). La antinomia interna existente ya en la idea del obispo medieval, espiritual y temporal a la vez, se tradujo ahora, debido a la fuerte mundanización, en una contradicción total. De ahí el gran descontento popular (llevado a veces hasta el más exacerbado anticlericalismo), que algunos eclesiásticos sinceros reconocieron legítimo. La impresión de que el mismo orden interno de las cosas andaba trastornado sin remisión produjo gran inseguridad y conmoción en el pueblo, que se manifestó incluso en la vida de piedad, creando en ella una excitación en sí misma ajena a la realidad católica. Tal excitación quedó plasmada significativamente en la gran cantidad de escritos y cánticos de carácter profético-apocalíptico aparecidos en esa época.

b) La aversión al clero no se detuvo ante el papado romano. Al contrario, la tensión creada aquí por los abusos religiosos y los intereses económicos contrapuestos se vio aún más acrecentada por el antagonismo nacionalista. Los reformadores supieron muy bien después sacar partido de este antagonismo. De hecho, el descontento con Roma fue un factor esencial del triunfo de la Reforma. Para valorar correctamente este descontento es menester tener en cuenta que no fue un fenómeno circunscrito a un determinado lugar o un determinado tiempo, sino que

tenía raíces ya seculares[7] en amplias experiencias económicas y políticas concretas y en corrientes espirituales muy extendidas (¡la idea conciliarista!). Los espíritus de finales de la Edad Media estaban llenos de ideas y exigencias antirromanas. Hombres de Iglesia como Juan Eck (§ 90) en los primeros tiempos de la Reforma y, después, el duque Jorge de Sajonia, el nuncio pontificio Aleander, el papa alemán Adriano VI, san Ignacio de Loyola y otros muchos testigos nada sospechosos nos hacen ver que estas quejas no carecían de fundamento.

2. Que, a pesar de todo este proceso, casi no hubiera en ninguna parte un movimiento antieclesiástico activo durante la segunda mitad del siglo XV se debió a la *piedad eclesial* del pueblo, que por entonces era muy floreciente. El auge de las fundaciones, especialmente de los beneficios de misas (o beneficios de altar), los diversos oficios de difuntos, la espléndida celebración de la liturgia y el oficio coral, la música eclesiástica con el canto y el órgano, cada vez más perfeccionado[8], el resurgimiento de los cánticos religiosos, el aumento y la profundización de la enseñanza religiosa popular con sermones mejores y más frecuentes, la divulgación de la doctrina cristiana, la literatura edificante (Biblia), explicaciones de la misa, devocionarios, libros penitenciales, manuales de confesión y de buena muerte, leyendas, uso creciente de las indulgencias, los viacrucis, el extraordinario crecimiento de las hermandades piadosas (la hermandad del rosario) con la idea de parentesco espiritual y participación recíproca en los méritos, el incremento del culto a las reliquias y a los santos (Inmaculada Concepción, santa Ana, los 14 santos protectores), las peregrinaciones (Santiago de Compostela, Aquisgrán, Wilsnack, con sus hostias milagrosas; Tréveris, primera exhibición de la «túnica sagrada» en 1512): todo ello es una muestra de la desconcertante riqueza de la piedad religiosa popular de aquella época. En todo este capítulo, naturalmente, es preciso hacer distinciones: obras como la *Imitación de Cristo,* por estar escritas en latín, se circunscribían a un círculo muy reducido (si bien de este importante libro se hicieron traducciones a las lenguas vernáculas). Y aun cuando aquí y allá hubo sacerdotes o monjes capaces de exponer su contenido en la lengua del país, con todo, el número de personas que pudieron comprender y asimilar tan elevada espiritualidad fue escaso.

Lo que más llama la atención y hasta desconcierta es el peligroso aislamiento de cada una de las acciones piadosas, la multiplicación de los actos religiosos externos, el fuerte progreso de la idea del mérito y el insano incremento numérico de las gracias espirituales concedidas. En las

---

[7] Cf. las quejas de un Bernardo de Claraval y de otros muchos desde el siglo XI y XII (§ 50).

[8] A partir del 1300, aproximadamente, casi todas las iglesias de Alemania poseían un órgano. Los inventos y mejoras introducidos durante el siglo XV contribuyeron a conseguir mayor belleza y pureza de sonido.

indulgencias, por ejemplo, se experimentó un aumento disparatado de las gracias espirituales obtenibles y un simultáneo descenso de las exigencias de acción del creyente. Un mal especialmente grave en este punto fue el aspecto financiero, que se hizo cada vez más patente y acabó adquiriendo un carácter repulsivo y simoníaco (en el sentido cristiano primitivo de esta palabra). El tristemente célebre comercio entre León X, Alberto de Brandenburgo y los Fugger marcó el compás de entrada de la Reforma[9] (§ 79)[10].

La multiplicación de las prácticas religiosas corrió pareja con su vaciamiento interno. Tenemos noticias, de Holanda, por ejemplo, según las cuales por los años 1517-18 los habitantes iban a misa todos los días. Por otra parte, de investigaciones recientes se deduce que en Flandes, por ejemplo, no todos los habitantes cumplían siquiera con Pascua. La teología de la misa era sumamente pobre: desde el siglo XIV la santa misa fue entendida en un sentido simbólico ficticio, en conjunción con los hechos externos de la pasión de Cristo. En cambio, en las explicaciones de la misa apenas se encuentra nada referente al misterio propiamente dicho de la muerte del Señor, que se *actualiza* entre nosotros. La auténtica teología católica de la cruz se había perdido.

3. Rara vez rinde el pueblo cuentas mediante palabras de sus pensamientos y sentimientos, y mucho menos de su fe y de su piedad. Sencillamente los vive y los expresa de múltiples maneras y a veces con enorme intensidad (por ejemplo, en las cruzadas, en las peregrinaciones de los flagelantes, en sus reacciones a la voz de los predicadores de penitencia y, en menor medida, en cualesquiera peregrinaciones o procesiones). Pero tales manifestaciones son, por su propia naturaleza, expresiones muy poco precisas. Queda por saber cuáles son los motivos, las ideas y los objetivos que laten en el fondo de ellas.

Por eso la descripción un tanto adecuada de la piedad popular constituye una de las tareas más difíciles de la historiografía. Ya antes de comenzar nuestro recorrido por la historia de la Iglesia reparamos en este hecho como una buena ocasión para tomar conciencia de las deficiencias de nuestro conocimiento histórico.

Recordar este hecho y su problemática tiene especial importancia en una época de despertar «espiritual» general de la población occidental, como fue el caso en el siglo XV, sobre todo en las ciudades, donde el

---

[9] De la Reforma, decimos, no de la evolución de Lutero.

[10] A pesar de todas las exageraciones en la predicación de las indulgencias, a pesar de la perniciosa despreocupación respecto a la terminología, que tuvo por fuerza que llevar al pueblo sencillo a concepciones pelagianas groseras, a pesar de sus elementos no cristianos, no es posible constatar en ningún momento errores contra la ortodoxia dogmática. Tetzel nunca enseñó que la *culpa* por los pecados cometidos pudiera ser remitida sin arrepentimiento.

pueblo de los burgueses y artesanos comenzó a removerse socialmente con enorme autonomía. La piedad del pueblo, esto es, su conocimiento de la revelación como presupuesto de la fe, ¿fue al mismo ritmo de su actividad autónoma en el comercio, la industria y la administración de la cosa pública?

Antes de intentar dar una respuesta a esta cuestión debemos reflexionar sobre el contenido múltiple del concepto global de «pueblo», sobre el diferente grado de capacidad y formación que el pueblo poseía precisamente en el campo espiritual[11], en el cual la piedad cristiana, por su contenido esencial, debía necesariamente prender. También debemos tener en cuenta cuán distinta hubo de ser la capacidad de recepción y reacción en los distintos países, en comarcas con muchas o pocas escuelas, con un clero que tal vez sólo en un pequeño porcentaje estaba a la altura de su misión teológica, moral y pastoral, o en parroquias próximas a un monasterio reformado que irradiaba una fe verdadera y real, o en otros sitios en los que en mayor o menor grado faltaba el buen ejemplo, la eficacia instructiva de la liturgia, etc.

De estas pocas cuestiones apenas esbozadas ya se trasluce la infinidad de investigaciones detalladas y precisas que serían necesarias para tratar exhaustivamente nuestro tema. Las indicaciones que siguen deben reducirse, casi irremediablemente, a reflejar aspectos parciales de la situación. Propiamente, sólo investigaciones monográficas, esto es, centradas en un reducido ámbito geográfico y en un período de tiempo no muy extenso, pueden determinar con relativa exactitud qué elementos permanecían vivos en el ámbito de la piedad popular, vivos en el sentido de constituir el núcleo de la vida, a diferencia de aquellos otros que eran acciones externas, mantenidas por la costumbre.

4. Después de todo lo que los testimonios directos o indirectos de la alta y baja Edad Media, con impresionante homogeneidad, nos dicen sobre la existencia de una fuerte cosificación y un déficit sacramental, no nos sorprenderá que en esta época —la anterior a la Reforma— las instrucciones pastorales de los sínodos y los datos referentes a la recepción de los sacramentos, así como sobre el número y el contenido de los sermones, presenten todos ellos actitudes y valoraciones de carácter predominantemente moral, mejor dicho, moralizante. O sea, nos dan a conocer las costumbres cristianas, pero su significado teológico profundo aparece sumamente desvaído, por ejemplo, en lo referente a la misa, al bautismo, la Iglesia o la redención. Por eso la recepción de los sacramentos era extraordinariamente rara.

---

[11] Había muchísimos analfabetos. La gran mayoría de los contrayentes matrimoniales o de los testigos en toda clase de procesos y contratos no sabía escribir su nombre. Esto ocurría también entre personas pertenecientes a la nobleza. En todo caso, las masas poseían una formación muy rudimentaria.

Ya hemos dicho que ni siquiera una efectiva minoría del clero con cura de almas —por grande que pudiera ser su celo— tenía una formación teológica suficiente (por ejemplo, sobre la Iglesia como cuerpo místico de Cristo, sobre la misa como reactualización de la pascua por la resurrección del Señor, sobre la comunión de los santos, en cuyas almas el Espíritu Santo realiza la vida espiritual y divina de la nueva creación). Y, no obstante, seguía siendo decisiva como siempre la frase del Apóstol: «¡Cómo van a creer, si no han oído!» (Rom 10,14).

Aun prescindiendo de la burda superstición, de la cual tenemos abundantísimos datos, desde el punto de vista cristiano —en el sentido evangélico— el balance resulta francamente insuficiente.

El lema de esta piedad, incluso donde era intensa, donde efectivamente buscaba a Dios, pero no el amor de Dios, no era la justificación por Jesús crucificado, sino el «ser salvado» de la condenación eterna en un sentido externo y fáctico. El contacto inmediato con la palabra de la Escritura, los evangelios y las epístolas y con la riqueza espiritual y religiosa de la liturgia era muy escaso. Había, sí, un imponente estilo cristiano de vida que lo abarcaba todo, comenzando por el bautismo y terminando con el enterramiento en sagrado. Pero el sustrato de fe, la comprensión espiritual del objeto de la fe era más bien borrosa y confusa, y la manera de entender los sacramentos de la misa y el bautismo, fuertemente cosificada.

Es cierto que no podemos juzgar a estos cristianos con arreglo a nuestra escala de valores, teniendo a nuestras espaldas el siglo de la Ilustración. La imagen y la costumbre poseían una fuerza mucho más profunda que en la actualidad.

Y el gran acontecimiento de la vida redentora del Señor, su nacimiento, su pasión y muerte, su resurrección, su ascensión y el envío del Espíritu: de todo esto hablaban al pueblo innumerables realizaciones plásticas de todo tipo y constituían para él la realidad.

La profesión de fe espiritual en esta realidad era el balbuceo del niño, a menudo muy lejos de la plenitud de la justicia mejor, interior, en la medida en que podemos constatarlo. Pero, en todo caso, era el balbuceo de la fe verdadera en el Dios uno y trino, creador, y en Jesucristo crucificado.

5. Así, pues, a fines de la Edad Media y en los umbrales de la Edad Moderna nos encontramos con una abigarrada *multitud* de expresiones religiosas. No se las puede considerar unilateralmente. Pero, dado que dentro de esa pluralidad había tantísimos elementos burdamente (infracristianamente) exteriorizados, se podía prever con bastante seguridad sus efectos destructores futuros. Pero esto no autoriza para 1) calificar de negativo todo el conjunto ni para 2) considerar la praxis como expresión de la doctrina auténtica de la Iglesia. En muchas ocasiones, los reformadores, especialmente Lutero y sus repetidores, han hecho ambas cosas con

manifiesta injusticia. Por mor de la verdad histórica, no se les puede dar la razón. Es mucho más importante y decisivo tratar de ver y comprender que, entonces como siempre, dentro de tan turbia pluralidad, también existió la teología *sana* de la Iglesia, y que en la confusa práctica de las devociones exteriorizadas siguió celebrándose en la Iglesia la liturgia sublime de la santa misa, confesando la fe con las mismas plegarias que en la actualidad.

§ 76. *RENACIMIENTO Y HUMANISMO*

I. EL CONCEPTO

1. Desde la primera llamada hecha en los tiempos mesiánicos por el Bautista y por el propio Jesús («Convertios», Mt 3,1), desde el anuncio del bautismo como un nuevo nacimiento (cf. Jn 3,5) y desde la proclamación «Mirad, yo renuevo todas las cosas» (Ap 21,5), la idea de un renacimiento constituye una de las fuerzas más poderosas en la historia del cristianismo.

Desde los siglos XII y XIII, la exigencia de una renovación religiosa (san Bernardo, Joaquín de Fiore, san Francisco: reforma de la Iglesia retornando a la vida de la era apostólica, es decir, a la sencillez de entonces) coincidió en Italia con un florecimiento general inusitadamente rápido y profundo y con una reorientación y cambio en todos los terrenos de la vida económica, política y espiritual, especialmente en las ciudades. Esta intensa vida cultural entró, tras la caída de los Hohenstaufen y más aún desde la marcha de los papas de Aviñón, en el torbellino de las luchas políticas de todos contra todos, lo que trajo consigo una nueva e insospechada liberación y despliegue de todo tipo de fuerzas.

La vida religiosa, eclesiástica y política experimentó así toda una serie de conmociones y movimientos profundos. El hombre descubrió dentro de sí infinidad de fuerzas nuevas. Por otra parte, ya se había visto la lucha terrible entre los principales jefes de la cristiandad. Al hundimiento general del Imperio había seguido, a fines del mismo siglo XIII, la trágica caída del pontificado medieval con Bonifacio VIII; sufrían ahora las consecuencias de las crecientes anormalidades existentes en la curia (e incluso de las *dos* curias, durante el Cisma) y del completo desorden político reinante en toda Italia: se vivía el resurgimiento y se temía a la vez el hundimiento. Se reavivaron las antiquísimas expectativas de un reino final milenario y las esperanzas de un emperador-mesías.

2. Esta doble expectación, a saber: la de una transformación del mundo por una catástrofe universal (es decir, la de un castigo del Estado y la Iglesia por la purificadora justicia divina) y, sobre todo, la de una renovación del mundo, constituyó el fundamento de la idea del Renacimiento, si es que la esencia de ese gran fenómeno llamado

«Renacimiento» puede denominarse «idea»[12]. Su primer y más destacado portavoz fue un abad del siglo XII: Joaquín de Fiore (§ 62, 3), y su precursor más vigoroso en la práctica, Francisco de Asís (§ 57, I), con su incomparable huida del mundo por una parte y su irrefrenable impulso hacia la renovación interior en el espíritu del evangelio por otra. Nos encontramos en ambos casos con impulsos todavía lejanos, preparatorios, pero de tan profundo arraigo, que hicieron posible el fenómeno del Renacimiento, siglo y medio o dos siglos después.

3. El desarrollo de los acontecimientos hizo en seguida que las exigencias culturales predominasen sobre las religiosas. De ahí que el movimiento renacentista fuese sólo indirectamente un movimiento religioso y eclesiástico. Primordialmente fue por entero un fomento de la cultura, del mundo, del más acá. También fue una creación del *laicado,* esto es, del tercer estado naciente, de la burguesía, de la ciudad.

Lo cual no quiere decir en modo alguno que este movimiento cultural laico fuera esencialmente no eclesial o no creyente. Para la mayor parte de sus representantes, lo eclesiástico siguió siendo por mucho tiempo una realidad obvia. Para la gran mayoría de sus promotores, en efecto, la Iglesia era algo esencial. Pero de lo que se trata es de su orientación intrínseca. Y ésta no se puede identificar con el interés por los manuscritos, bien de la Biblia, bien de los Padres de la Iglesia, por muy importante que fuese su influencia. En la medida en que la entelequia interna de desarrollo tan multiforme se apoyó por entero en sí misma, su elemento más peculiar provocó, no obstante, un debilitamiento de lo cristiano y eclesiástico, incluso dentro de la propia Iglesia.

Todo ello no está en contradicción, sino más bien se complementa con este hecho constatable: allí donde tuvo un contacto suficientemente estrecho con la vida eclesiástica y la fe cristiana, el movimiento renacentista contribuyó a robustecer el cristianismo y la Iglesia (el humanismo piadoso de los siglos XV, XVI y XVII).

4. El Renacimiento, en su verdadero (y completo) sentido, se desarrolló durante el siglo XV en Italia *(quattrocento,* primitivo Renacimiento). Su primer momento culminante lo alcanzó en la Florencia de los Médici; su máximo esplendor, en la Roma de los Borja, de Julio II y León X. Como la época que lo hizo surgir, el movimiento renacentista estuvo lleno de fuertes tensiones, que llegaron hasta la contradicción interna. Es el distintivo típico de un tiempo de transición, copiosamente dotado de fuerzas creadoras y, como tales, también explosivas y susceptibles de caer en la tentación. Junto a una genialidad incomparable y múltiple, el Renacimiento registró asimismo una criminalidad

[12] «Renacimiento» y «Humanismo» deben, sin duda, distinguirse, pero siempre sobre la base de su estrecho parentesco, de tal manera que cuanto se diga de ahora en adelante acerca del Renacimiento debe aplicarse también al Humanismo.

desenfrenada. La gran gloria de la época, la *virtù,* participó de los vicios tanto como de las virtudes. El desenfreno amoral e inmoral llegó incluso a ser enseñado en la práctica: son característicos de la época ciertos tratados sobre el placer como bien sumo y algunos tratados sobre política, esa política que cuenta sobre todo con las debilidades y vicios de los hombres (Maquiavelo, en lo referente a la teoría del Estado).

II. RASGOS ESENCIALES DEL RENACIMIENTO

1. El Renacimiento fue un movimiento típico de la Edad Moderna, caracterizado por las nuevas actitudes espirituales fundamentales: nacionalismo, individualismo, espíritu laico, criticismo.

Con el fin de salvar de posibles malentendidos las explicaciones que siguen, hemos de hacer hincapié en que el Renacimiento, con toda su multiplicidad, fue ante todo un *movimiento,* una fecundación de gran fuerza explosiva. Lo propio del Renacimiento no se echó de ver en muchos aspectos hasta más tarde. Pero es tarea del análisis histórico rastrear ya en sus orígenes estos rasgos esenciales.

El Renacimiento fue un movimiento «nacional» italiano, resultado de la aspiración a constituir una república italiana, fruto, pues, del particularismo nacional (Cola di Rienzo, † 1534)[13].

2. Fue también un retorno a la Antigüedad romana.

a) El pueblo que entonces despertaba volvió espontáneamente la vista a las raíces de su ser y su poder. La confusión del tiempo contribuyó a ello, y así nació el lema que sería típico de toda aquella época y todo aquel movimiento: *¡Vuelta a las fuentes!* Pues todo ser, en sus orígenes, responde de forma más pura y perfecta a la voluntad de Dios creador. Y para Italia los orígenes se encontraban en la antigua Roma, pujante dominadora del mundo.

b) En Italia, la Antigüedad no había muerto del todo. La propia ascendencia, el paisaje, las ruinas, los antiguos edificios y estatuas y fundamentalmente la lengua hablaban de ella. Y así, tras un largo sueño, todo ello resurgió claro e irresistible. En la Edad Media, los italianos habían tenido un primer reencuentro vivo con la Antigüedad gracias al resurgimiento del viejo derecho romano. Este derecho no había envejecido ni decaído, era algo vivo, eminente en forma y en contenido, una de las grandes obras maestras del pensamiento humano, de carácter y alcance universales. Pues bien, durante los siglos XIV y XV, el redescubrimiento

---

[13] El concepto moderno de lo «nacional» no se adecúa por entero a esta época, y especialmente a Italia. De todas formas, puede decirse que la sensibilidad hacia lo peculiar de Italia y hacia lo común de todo lo «italiano», a diferencia de los pueblos allende los Alpes y los mares, creció poderosamente y, en este sentido, provocó y desarrolló un sentimiento unitario «italiano-nacional».

de la Antigüedad proporcionó, con un ritmo cada vez más acelerado, un segundo encuentro especialmente intenso: a lo que se añadió un ferviente entusiasmo y una respetuosa veneración. Se arrancaron del suelo y coleccionaron antiguos tesoros artísticos; se redescubrió la forma plena, infinitamente bella y dulce de aquel arte tan cercano a la tierra; se volvieron a leer los viejos libros; se buscaron afanosamente manuscritos entre el polvo de las bibliotecas; se descubrieron y coleccionaron nuevos textos y se pagaron precios fabulosos con el fin de poseerlos poco menos que como una propiedad sagrada.

c) El nexo con la Antigüedad griega se había mantenido vivo durante la Edad Media gracias a Aristóteles, el gran garante de la Escolástica. Este conocimiento de la Antigüedad griega recibió una nueva inyección de vida procedente de Sicilia y del sur de Italia. Y por fin (en el año 1453, tras la conquista de los turcos), Constantinopla envió a Occidente sabios y manuscritos que pudieron transmitir la herencia del pensamiento griego en su lengua original.

d) Poco antes, ciertamente, ya había habido un contacto vivo con la cultura griega: mediante Manuel Crisolora (profesor de griego en Florencia desde 1396, muerto en 1415), Giorgio Gemisto Pletone († 1452) y el cardenal Bessarion († 1472); en el Concilio de la Unión, el de Florencia (§ 66), también habían intervenido eruditos griegos, que hicieron valer su método filológico. Los frutos que de todo esto derivaron fueron muy importantes, tanto para la historia de la cultura como para la historia de la Iglesia.

3. Pero ahora se abría paso una actitud muy distinta respecto a la Antigüedad: no era solamente conocerla, sino entablar una íntima relación con ella. No se trataba de obtener simplemente un extracto de los grandes pensamientos antiguos para incorporarlos al sistema teológico cristiano, sino de entenderlos desde su propio centro, de compenetrarse con ellos, de leerlos con todo su colorido local, tal- como habían sido escritos hacía muchos siglos. Pero aquí radicaba el peligro.

a) El intento de compenetrarse plenamente con un mundo de ideas completamente extraño es, sí, el presupuesto de toda objetividad histórica, así como el fundamento de la ciencia histórica, pero desgraciadamente también es la actitud básica del relativismo, de la indiferencia espiritual (la cual puede correr pareja con una respetuosa admiración ante multitud de diferentes afirmaciones filosóficas, religiosas y, naturalmente, también artísticas). Tal relativismo (como punto de partida) fue el auténtico cáncer del Renacimiento y (por extensión) de toda la Edad Moderna, de fatales consecuencias a la hora de determinar qué sea la verdad, qué deba ser la obligatoriedad del dogma, qué pueda ser o no ser la tolerancia dogmática.

Para no caer en malentendidos y no acusar al Renacimiento —al menos en su fase inicial— de relativismo expreso o de indiferencia

dogmática, cosas que el Renacimiento no defendió en general, es preciso tener ideas claras de cómo suelen desarrollarse las revoluciones espirituales de gran envergadura: a menudo, lo nuevo que se reconoce valioso, se yuxtapone ingenuamente a lo tradicional, sin caer en la cuenta en principio de la heterogeneidad intrínseca de ambos elementos.

b) La cultura antigua era pagana. Por tanto, se intentaba, por decirlo así, leer los textos de manera «pagana». Es cierto que la claridad del monoteísmo cristiano resultaba tan superior a la ridícula confusión del politeísmo pagano, que casi no hubo ninguna recaída en la doctrina pagana. Pero las ideas antiguas, en la literatura como en el arte, estaban revestidas de formas seductoras y costumbres livianas. Los mitos politeístas podían muy bien utilizarse sin compromiso alguno, en forma lúdica, pseudoheroica. No se puede negar que este juego estetizante se realizó al principio y hasta bien entrado el alto Renacimiento dentro de una cristiandad firme e indivisa. En todas las formas de expresión artística, desde los pavimentos de mosaico (catedral de Siena), pasando por los frescos y estatuas hasta las inscripciones y miniaturas, son legión las ilustraciones en que el elemento pagano-mitológico aparece colocado candorosa e ingenuamente junto a manifestaciones cristianas. Para enjuiciar correctamente esta mezcolanza, el observador debe dejarse arrastrar también de algún modo por la audacia fascinante de aquellos espíritus (filósofos, artistas, teóricos del arte, teólogos, estadistas) y, además, rememorar el viejo mundo de la alegoría (que en sus combinaciones opera libremente, dejándonos a menudo indefensos). Los antiguos héroes, por ejemplo, volvieron a ser considerados con toda seriedad como precursores de Cristo. Semejante interpretación estaba ya preparada e incluso santificada por la alegoría teológica. La forma como Federico II construyó sus argumentaciones y la fundamentación que dio la curia a la teoría de las dos espadas sirvieron de antecedente tanto como el saludo entusiasta que Dante dirigió a Enrique VII («¿Eres tú el que ha de venir...?» - «Este es el Cordero de Dios, que quita...»).

Difícil es, no obstante, imaginar que tan descuidada mezcolanza no inficcionase de alguna manera la pureza de lo cristiano. De hecho, en muchos de los representantes más destacados se infiltró una forma de pensar (y una conciencia) pagana. Y después, muy pronto, también la forma pagana de vivir regaladamente y sin freno.

c) Más allá de estas formas «paganas», sin embargo, no hay que olvidar los elementos cristianos del Renacimiento. Estos elementos fueron decisivos. El lema de la «vuelta a las fuentes» demostró fehacientemente su eficacia en la recuperación de la Sagrada Escritura y de los Padres de la Iglesia, lo que supuso un movimiento de incalculable importancia para la reforma católica del siglo XVI. Y también en sus comienzos, el Renacimiento (inseparable del Humanismo) se presentó como un

movimiento cristiano, gracias a algunos grandes representantes pletóricos de cristianismo. No dejamos de advertir el peligro de desviación neoplatónica que aquí latió; ya volveremos sobre ello (Pico della Mirandola).

Así, pues —para decirlo una vez más—, es históricamente falso considerar el Humanismo como un movimiento no cristiano o menos cristiano desde sus comienzos. El Humanismo fue una determinada forma anímico-espiritual que en un primer momento se realizó dentro de una confesión cristiana correcta.

4. Otra característica del Renacimiento es que produjo un sinnúmero de vigorosas individualidades. La confusión política, la falta de poderes superiores fuertes, el despertar espiritual del pueblo, la rápida aceleración del crecimiento en todos los terrenos hicieron del Renacimiento un tiempo verdaderamente propicio para las personalidades de perfiles acusados, carentes incluso de miramientos. Personalidades de este tipo las hubo en abundancia.

También en la Edad Media hubo personalidades relevantes. La diferencia esencial, decisiva para el futuro, estriba en su distinta valoración. En la Edad Media, la personalidad individual estaba subordinada al todo superior del Estado, de la Iglesia, de la doctrina cristiana. Con el Renacimiento, sin embargo, se originó una clara tendencia, cada vez más intensa, a dejar al individuo apoyarse sobre sí mismo, incluso a liberarlo de toda norma y obligación. Pues aun dentro de aquellos órdenes superiores, al principio no discutidos por nadie y luego sólo por unos pocos, el hombre comenzó a ser consciente de su propio valor y autonomía. El «yo» *comenzó* a ser la norma o el criterio de los valores. Este «yo» se hizo consciente de su plenitud[14] y supo exteriorizarlo: no se pasó todavía de la individualidad al individualismo, pero quedó allanado el camino para ello.

5. En todos estos aspectos se echó de ver claramente una desviación más o menos efectiva (en un principio no programática) de muchos ideales de la cultura eclesiástico-medieval. En vez de humildad, conciencia de sí mismo; en vez de renuncia, meditación y oración, acción y fuerza; en vez de mortificación, placer; en resumen, en vez del más allá y el reino de los cielos, el más acá y su belleza y la perduración de la fama del propio nombre. Se fue descubriendo más y más la hermosura del mundo, buscándola en los viajes y en un nuevo modo de contemplar plácidamente la naturaleza (Petrarca, su vida campestre, su ascensión a las montañas).

6. El Renacimiento, finalmente, como ya se ha ido viendo en todos los puntos tratados, fue esencialmente un *movimiento laico.*

---

[14] Resurgió el autoanálisis psicológico. La obra maestra de este género, las *Confesiones* de san Agustín, se convirtió en el libro predilecto de la época.

a) Muchos clérigos, monjes, papas y obispos tomaron parte en él y fueron figuras de primer orden, pero su tendencia, oculta o manifiesta, fue de carácter laico y profano, no clerical y eclesiástico. A pesar de las limitaciones de nuestra tesis (que no son pocas), podemos decir que el Renacimiento y el Humanismo implicaron y desataron tendencias conducentes a la secularización del mundo, que antes era fundamentalmente eclesiástico. Sirvieron en buena parte de introducción o preludio a una etapa de la historia humana marcada ya decisivamente por el proceso de secularización. Las causas fueron evidentes: la burguesía de las ciudades, que se convirtió en la fuerza impulsora fundamental de la vida; el mundo antiguo redescubierto y aceptado por muchos en su interior, que era pagano, puramente humano, sin influencia de ideas sobrenaturales; y la cultura del Renacimiento, surgida del movimiento secular de la alta Edad Media, que los mismos laicos llevaron al triunfo, continuando aquel proceso medieval (más o menos consciente) de separación de la tutela de la Iglesia y, a la vez, combatiendo —como ya hemos dicho— el clericalismo.

b) Bajo este mismo aspecto fue especialmente significativa y trascendental para la historia de la Edad Moderna eclesiástica la nueva teoría del Estado. La idea básica, asentada ya desde Federico II y los legistas de Felipe IV, acabó rompiendo todas las barreras: el Estado, en la práctica, ya no se sintió vinculado a la Iglesia, y a menudo ni siquiera a la moral. La concepción de san Agustín fue muchas veces sustituida por otra, la que considera al Estado como algo completamente autónomo. El Estado no es más que poder y, para sí mismo, la medida de las cosas. Es evidente que esta afirmación no vale en la misma medida para los siglos XV y XVI que para la época posterior; para el siglo XVI, sin ir más lejos, ya fueron significativos los escritos dirigidos contra Maquiavelo. Pero de lo que se trata es de determinar el nuevo principio y la dirección del desarrollo; es necesario comprender qué gérmenes alentaban bajo los acontecimientos. La política del Renacimiento y del absolutismo de los siglos XVII y XVIII, en la práctica, actuaron de acuerdo con la teoría maquiavélica del Estado, aunque en teoría la condenasen. En el siglo XVIII fue ampliamente aceptada incluso la teoría. Los totalitarismos actuales, finalmente, han sacado las últimas consecuencias de aquellos principios, por enorme que parezca la distancia que los separa del pensar y el sentir de los hombres de aquella época y por poco derecho que tengan a remitirse a aquellos hombres, que eran todavía cristianos.

c) La política de los soberanos de los Estados de la Iglesia también se rigió muchas veces en la práctica, durante los siglos XV y XVI, con arreglo a estas doctrinas. La política de alianzas que siguieron los papas fue necesaria para la conservación de los Estados de la Iglesia. Pero semejante política, con sus incesantes cambios, llevó la impronta de una escasa fidelidad. Que Alejandro VI, el enemigo de Savonarola, se aliase por

ventajas materiales con el enemigo número uno de la cristiandad, el sultán turco; que León X, por motivos políticos, se abstuviese durante algún tiempo de toda acción enérgica contra Lutero; que Clemente VII rompiera con el emperador católico y se pasara al bando del aliado francés de los protestantes, salvando con ello, por decirlo así, al protestantismo: todo ello fueron simples botones de muestra de la mentalidad secularizante del Renacimiento, datos que deben contarse, desde el punto de vista eclesiástico, entre las más vergonzosas y trágicas contradicciones internas de aquella época. Pero lo más importante desde el punto de vista histórico —haremos bien en recordarlo— no estriba en el fallo personal de cada uno de los papas, sino en el hecho de que los casos individuales fueron la expresión significativa de unas actitudes fundamentales que para la curia se habían convertido en algo completamente natural.

d) También el comercio resultó lógicamente afectado por este espíritu mundano e individualista. En el orden del día no se incluía la cuestión del «justo beneficio». La prohibición medieval de exigir intereses fue abolida en la práctica y, en parte, también en la teoría. El aprovechamiento ilimitado de las posibilidades de lucro se convirtió en lema. En los negocios puramente bancarios y pecuniarios, que acabaron por imponerse en muchas partes, se aprovechó la posibilidad de lucro con la misma falta de escrúpulos que en la predicación de las indulgencias.

7. Un nuevo realismo llevó a la observación exacta de la naturaleza y a su investigación experimental. Tuvieron lugar los grandes viajes de los descubridores y hubo nuevos inventos. Apareció un considerable número de hombres animados por una intensa pasión de arrancar sus secretos a la naturaleza: Vasco de Gama, Colón, Martín Beheim, Paracelso, Kepler, Copérnico, entre otros muchos. Y, junto a la ciencia, también la magia y la astrología persiguieron el mismo objetivo[15]. El resultado de todo ello fue una insólita ampliación de la imagen del mundo.

8. Finalmente, el Renacimiento fue una cultura de la expresión. En este sentido tuvo fundamentalmente un carácter estético y artístico y poseyó la capacidad de expresarlo con impresionante plenitud.

---

[15] La astrología, aparentemente aprobada incluso por la Sagrada Escritura, no había desaparecido del todo durante la Edad Media. Pero en el Renacimiento alcanzó una importancia extraordinaria. El mismo Kepler († 1630) hubo de ganarse la vida por este medio. Pero si aquí se manifestaba el esfuerzo por ver de alguna manera a Dios en los mapas celestes, en cambio, en la alquimia, al principio emparentada a menudo con la astrología, apareció el afán por las cosas terrenas, que la Edad Media había condenado. El oro, la eterna juventud, la satisfacción del amor sensual debían alcanzarse mediante experimentos, que a menudo se llevaban a cabo con ayuda de un «pacto con el diablo».

9. Surgió así un nuevo *ideal de vida*[16]. El movimiento originado por este nuevo ideal se entendió a sí mismo como contrapuesto con el pasado inmediato y con las fuerzas que lo sustentaban, es decir, en contradicción con la Edad Media, con todos los «retrocesos» y anomalías de la Escolástica, el Estado y la Iglesia. El pasado se antojaba formalista, sombrío, agobiante. Se pretendía un tipo de humanidad más libre, más bella y más armónica. La idea de la libertad y de los derechos humanos, que de una u otra forma (aunque a veces reprimida) ha acompañado todo el desarrollo de la humanidad en la Edad Moderna, tuvo aquí claramente sus comienzos. Este estilo más libre tuvo enormes consecuencias en la esfera de la fe. Como resultado de las múltiples concepciones ya mencionadas, se impuso una decidida tolerancia —también indiferencia— respecto a las otras creencias. El valor de la verdad incondicional obligatoria perdió su atractivo. La libertad fue sobrevalorada a costa de la fe. Aquí es donde tiene su suelo nutricio esa concepción unilateral que ha llegado hasta nosotros, según la cual el Renacimiento fue una época de libertad tristemente malograda por la Reforma y la Contrarreforma.

10. Con el nombre de *Humanismo* se designa aquella parte del movimiento renacentista que se ocupó preferentemente de la formación literaria, del lenguaje, de la educación, de los estudios, del saber. Fruto de la vida espiritual del Humanismo fueron las múltiples ediciones de autores antiguos, pero también una exquisita literatura dialogal y epistolar. El humanista, amigo de la correspondencia escrita y del trato humano, gustaba de mostrar su cercanía a la Antigüedad con gran número de citas, que sacaba de su biblioteca privada. Pero rara vez llegaron estos eruditos a realizar grandes creaciones propias.

El mismo nombre de Humanismo es altamente significativo: Humanismo significa la época del hombre, es decir, la época en que el hombre empieza a ser la medida de las cosas.

11. En resumen, el Renacimiento y el Humanismo significaron el gran despertar del espíritu europeo, en la medida que elevaron y diferenciaron la autoconciencia del hombre, así como el concepto de su situación no sólo en el mundo, sino también en el tiempo. También entonces empezó a despertar de su sueño el pensamiento histórico. Desde entonces se tuvo conciencia de la peculiaridad de las épocas y de cómo se distinguen y separan las unas de las otras.

III. RENACIMIENTO Y HUMANISMO COMO FACTORES HISTORICO-ECLESIASTICOS

---

[16] Este nuevo ideal de vida se expresó también en la aparición de una nueva forma de vida social. Su característica principal fue la «emancipación» de la mujer, naturalmente llevada a cabo muy poco a poco y sufriendo grandes reveses.

Un movimiento semejante tuvo por fuerza que incidir decisivamente en la vida religiosa y eclesiástica. Esto ya se echó de ver en los concilios reformadores, en los que la nueva actitud individualista se exteriorizó, en cuanto a la forma y en cuanto al contenido, de múltiples maneras. Pero el movimiento adquirió verdadera importancia histórico-eclesiástica por estas dos vías: A) por los papas del Renacimiento, en relación con la política y el arte, y B) por la teología y la piedad humanísticas.

A. *Los papas del Renacimiento*

1. Martín V (1417-1431), retornado a Roma al término del Cisma de Occidente, ya había trabajado por embellecer la ciudad, que encontró sórdida y semidestruida. Luego siguió Eugenio IV (agustino; 1431-1447)[17], hombre serio, que a raíz de las revueltas de Roma (desde 1434) se vio obligado a residir durante varios años en Florencia (entre 1433 y 1442, con interrupción de tres años en Roma), el centro de la nueva cultura, y trabó estrecho contacto con el Renacimiento. Con vistas a la ansiada unión con los griegos, convocó a la cancillería pontificia a numerosos sabios, que eran expertos conocedores de la cultura griega (Ermolae Barbaro, † 1493; Piero del Monte, † 1457; Flavio Biondo, † 1463).

a) En los frescos pintados por *Fra Angelico* en el Vaticano (entre 1448 y 1453), por encargo de Nicolás V, encontramos una brillante muestra de la nueva forma del sentimiento artístico y de la plegaria. Tenemos en Fra Angelico una de las personificaciones más tempranas y más puras del arte renacentista, pleno de sentido religioso y eclesiástico. En la Edad Media hubiera sido imposible una caracterización tan individualista y espontánea como la de sus santos[18], que aún guardan tanto de su primitiva integridad (aparte del marco arquitectónico en que se sitúa, por ejemplo, la escena de la Anunciación). Un rasgo típico de los humanistas fue su predilección por libros y manuscritos, tanto antiguos como cristianos, que buscaban, adquirían y coleccionaban con verdadera pasión[19]. En el

---

[17] Este papa llevó a término el intento del Concilio de Basilea (democratizar la constitución de la Iglesia) mediante su unión con Federico III (1445) y con los príncipes electores (Concordato de los príncipes, 1447); cf. § 66. Es cierto que la Pragmática Sanción de Bourges (1438) tuvo efectos contraproducentes.

[18] Sus restantes obras las realizó preferentemente en conventos e iglesias de los dominicos (Cortona, Perugia). La más excelente es la realizada en San Marcos de Florencia, con sus cuarenta frescos sobre temas de la pasión del Señor y sus figuras de los santos.

[19] Desde la primitiva Edad Media, la copia de libros fue el fundamento de la instrucción. Ahora los libros redescubiertos fueron otra vez la fuente de la nueva cultura. Cf. el Cusano, Pico della Mirandola, Lorenzo Médici el Magnífico. En el siglo XVI los

Concilio de la Unión de Ferrara-Florencia (§ 66), la recopilación de textos griegos antiguos desempeñó en la práctica un importante papel. Por este camino se redescubrió parte de la teología de los Padres griegos o, mejor dicho, se volvió a difundir por el Occidente. La difusión del griego hizo posible la recuperación de los evangelios en su lengua original, lo que constituyó un presupuesto decisivo de la piedad de los siglos siguientes (Erasmo, la Reforma).

b) Bibliófilo entusiasta fue el papa Nicolás V (1447-1455), antes mencionado, que descubrió en un convento alemán las obras de Tertuliano. Fue el que introdujo el Renacimiento en la curia papal, dándole plena carta de ciudadanía. A él se remonta la fundación de la Biblioteca Vaticana. Los papas fueron los grandes mecenas del arte renacentista. Ellos fueron los que, con sus grandes encargos, recogieron y elevaron a la fama universal los geniales impulsos iniciados en las pequeñas cortes ducales italianas y en las grandes ciudades-repúblicas. Baste con citar los nombres del Vaticano, San Pedro, Bramante, Rafael y Miguel Ángel.

2. Estos papas se han ganado un imperecedero agradecimiento del mundo entero con su manera generosa de atraerse todos los talentos y valores, apreciando todo cuanto fuese creador, con una sorprendente alteza de miras que sabía ver más allá de las deficiencias morales y religiosas. Con ello la Iglesia católica ha demostrado que no es exagerado que se le atribuya una fuerza cultural verdaderamente inagotable. Aquellas creaciones artísticas estimuladas y pagadas por los papas, a lo largo de los siglos hasta hoy han provocado una reverente admiración, son su mejor demostración. Muchos no católicos, que jamás han tenido la oportunidad de aproximarse a la grandeza de la fe de la Iglesia, han quedado sobrecogidos ante la vista de San Pedro y del Vaticano. Ante los grandes maestros del Renacimiento, muchos de los cuales estuvieron al servicio de los papas, y que son tan modernos y tan íntimamente familiares aún para el espectador actual, han percibido un hálito de la importancia e incluso de la perennidad de la Iglesia. Este mérito de los papas debe ser subrayado en justicia.

3. Pero con esto aún no hemos dicho apenas nada del valor religioso del arte renacentista y del valor cristiano del mecenazgo pontificio. A veces este valor se ha ensalzado en demasía.

a) Como toda la época del Renacimiento, también su arte estuvo lleno de tensiones internas, rayanas a veces en la contradicción. En él predominó un doble contraste, que muchas veces no se resolvió en la debida unidad interna: el más allá - el más acá; eclesiástico - terreno - individualista. Lo lamentable no es que los maestros del Renacimiento

---

coleccionistas de libros son incontables. El humanista es por definición amigo y coleccionista de libros.

reprodujesen, junto a temas religiosos, temas profanos y mitológicos. Lo importante es el espíritu. Y este espíritu, en muchas «madonnas» de Rafael, por ejemplo, es sumamente humano y maternal, sentimental e íntimo, pero no llega a ser o ya no es propiamente cristiano y religioso. Su famosa «Disputa», que representa un tema puramente religioso, es decir, teológico, es ante todo una maravilla incomparable de dibujo y de composición, pero no una obra de piedad. No ilustra lo que en ella sería de desear por encima de todo, la adoración, sino un tema auténticamente renacentista, una disputa académica de tono elevado y solemne.

Naturalmente, no fue ninguna desventaja que los artistas del Renacimiento, además de iglesias, construyesen también palacios (por ejemplo, en Verona, Florencia, Siena, Rímini, Perugia, Roma). Pero sí lo fue que el espíritu mundano y el gusto por la vida suntuosa y regalada, que propiamente tiene su asiento «en los palacios de los reyes» (Mt 11,8), penetrase a su vez en los edificios sagrados. Las iglesias dejaron de ser espacios dirigidos al cielo, purificados ascéticamente para la oración y mantenidos en una mística semioscuridad; por influjo de la Antigüedad pagana, con el predominio de las líneas horizontales; se construyeron como palacios firmemente asentados en la tierra, dedicados, sí, a acciones sagradas, pero también llenas de pompa y suntuosidad. La luz inunda todo el recinto. En el alegre espacio puede uno explayarse y sentirse identificado con el hermosamente adornado edificio, que lleva en su frente o frontispicio, y a veces en muchos otros lugares (para gloria de su constructor), su blasón y su nombre[20]. Puede uno, en fin, sentirse identificado con los contemporáneos que allí se congregan. Esta consideración no niega, naturalmente, la dignidad sacral de tantas iglesias renacentistas ni el valor sublime que su marco solemne ha dado y sigue dando a innumerables celebraciones litúrgicas rezadas en voz baja o jubilosamente cantadas. Pero es preciso hacer hincapié en tal contraste, ya que generalmente pasa inadvertido. Como demuestra el desarrollo de la historia del espíritu, esa tendencia encubierta ha tenido efectos nefastos.

b) Por lo que respecta al segundo contraste (eclesiástico-profano-individualista), diremos lo siguiente: para los italianos del Renacimiento no venía al caso una separación de la Iglesia en el sentido de adoptar una postura religiosa contraria, como fue el caso de la Reforma. Sin embargo, sus obras ejercieron gran seducción en este sentido. Gloria incomparable de la Iglesia y fiel hijo suyo fue *Miguel Ángel*. Sus obras se cuentan entre las más imponentes manifestaciones del genio humano en las artes plásticas. Leonardo y Rafael, que suelen ser considerados a una con Miguel Ángel

[20] Medítese la carencia de sentido y la imposibilidad religiosa que entrañaría el que el nombre del constructor figurase en el frontispicio de una catedral gótica. Ni siquiera hay espacio para ello.

como las cumbres del Renacimiento, están muy por debajo de él en cuanto a la capacidad de manifestar el alma humana y el mundo religioso.

Pero precisamente en su grandeza se deja entrever un peligro religioso. Sus obras de los períodos primero y medio dieron rienda suelta a lo subjetivo de tal manera, que únicamente su profundo espíritu eclesiástico —innegable— pudo guardar esta actitud personalista de un subjetivismo radical. Pero lo peligroso de su subjetivismo se puso de manifiesto en sus efectos en otros. Miguel Ángel preparó el camino para la plena liberación del sujeto, y ello tanto más cuanto que sus incomparables creaciones afectan y subyugan al hombre como un poder de la naturaleza. Esto que decimos no debe entenderse equivocadamente. Para el católico constituye sin duda una revelación (en el sentido de la síntesis) el tener la vivencia de este último estallido de voluntarismo personal dentro del marco de la comunidad eclesial, proveniente además de un alma auténticamente piadosa y fiel a la Iglesia. Pero el peligro fue evidente cuando este estilo subjetivista se conjugó con tendencias antieclesiásticas y separatistas. Y de ellas habría de estar lleno el mundo muy pronto.

Para decirlo todo, no debemos olvidar que el propio Miguel Ángel supo conjurar estos efectos peligrosos con sus grandiosas obras de la época tardía: «El Juicio Final» en la Capilla Sixtina, la cúpula de San Pedro y el conmovedor tono penitencial de sus últimos descendimientos y *pietàs.*

4. Pero, más allá de lo que acabamos de decir, hay que preguntarse cómo llevaron a cabo los papas del período renacentista sus tareas capitales. ¿Fueron buenos pastores del rebaño de Cristo?

a) En la historia de los papas de aquella época se registran esfuerzos dignos de reconocimiento en la vida cristiana personal de algunos papas como Eugenio IV, Pío II (una vez cumplidos los cuarenta años) y Nicolás V. Y puede decirse que en el ámbito de la administración ordinaria y la dirección en general estos esfuerzos fueron incontables. Pero, en conjunto, estos papas estuvieron hasta tal punto dominados por la política, las riquezas, el goce de los placeres de la vida, la cultura mundana y el bienestar de los suyos mediante el nepotismo y sirvieron tanto a estos intereses mundanos, que algunos de ellos constituyeron una antítesis radical del espíritu de Cristo, del que eran representantes. Las monstruosas y —por decirlo así— suprapersonales irregularidades de Aviñón y del Cisma de Occidente, la simonía y el nepotismo, todo ello envenenado por una vida a veces inmoral y acrecentado por la intención de convertir los Estados de la Iglesia en una propiedad familiar del papa, fueron clara muestra de la mundanidad y corrupción imperantes y de la claudicación de los papas ante ellas.

b) La mayor deshonra del pontificado fue el inteligente Alejandro VI (1492-1503), al que sus enemigos llamaban «marrano» (el segundo papa de la estirpe española de los Borja), el papa del Año Jubilar de 1500, pero

también el papa de la simonía, del adulterio y de los envenenamientos. Sin embargo, el peligro que aquí tratamos de señalar no se reveló propiamente en este papa, tan depravado moralmente; en él, el fallo concreto quedó dentro de la esfera *personal.* La deficiencia —digamos— «estructural» de la fecundidad renacentista fue más perceptible en la personalidad del papa *León X,* loable por muchos conceptos, particularmente interesado por la cultura, ante todo griega, por el teatro y la pesca, de vida moral intachable, pero que adoptó como lema de vida —¡él, «representante» del Crucificado!— la frase siguiente: «Gocemos del pontificado, ya que Dios nos lo ha concedido». Este fue el papa de la vergonzosa historia de las indulgencias de Maguncia y el papa del proceso, tan poco serio, llevado contra Lutero.

c) Estos papas, a una con los cardenales, sus émulos, y con parecidos obispos y canónigos nobles en todo el mundo, llevaron a la Iglesia, en el sentido apostólico y religioso, al borde de la ruina. De tal modo se hicieron acreedores del juicio de Dios, que sólo un milagro podía salvar al propio papado y a la Iglesia. Si queremos hacer una auténtica, vigorosa y convincente apología de la Iglesia de aquel tiempo, no debemos atenuar sus escandalosas anomalías, sino resaltarlas con toda energía. Entonces podremos ver cómo la Iglesia consiguió lo que para cualquier otro organismo puramente natural es del todo inalcanzable: estando envenenada, supo segregar y eliminar el veneno. Es cierto que la crisis fue dura y acarreó sensibles pérdidas, pero al final la Iglesia no quedó debilitada, sino robustecida; no se empequeñeció, sino que se robusteció internamente. Eso sí, una consideración histórico-eclesiástica auténtica, esto es, una consideración cristiana sobre todas estas cosas, no debe olvidar la destrucción antecedente a la purificación ni la persistencia de las debilidades en el mismo proceso purificador. Tampoco debe olvidar el terrible juicio de Dios.

B. *Teología y piedad humanísticas*

Desde el punto de vista de la historia eclesiástica, la importancia máxima del Renacimiento estribó en la relación del Humanismo con la teología.

El Humanismo fue un movimiento extremadamente complejo. Son tan variados sus perfiles, encierra tantos matices y diferencias aun en sus actitudes esenciales (en relación con la Escolástica, con la Iglesia sacramental y jerárquica, con el evangelio), que pretender dar noticia suficiente de él en pocas páginas es una tarea poco menos que descabellada. El lector hará bien en tomar en cuenta una vez más la cantidad enorme de matices que exigirían nuestras escasas indicaciones sobre todo lo que llevamos dicho.

El Humanismo fue también en muchos sentidos un fenómeno social. Los humanistas se conocieron y reconocieron unos a otros por su afición insaciable a los libros y manuscritos, de la que ya hemos hablado. Se caracterizaron por su vida social y su copiosa correspondencia, siempre para fomento de la cultura. Este rasgo no desapareció siquiera en el caso de los eremitas y ascetas cultos (cf. Giustiniani, entre otros).

1. Ya el primer humanista, *Francesco Petrarca* (1304-1374) opuso a la combatida Escolástica un nuevo modo racional de hablar sobre las realidades salvíficas y la doctrina: una «philosophia Christi» de carácter moralizante, basada en Platón. La conjunción de la cultura antigua y la predicación cristiana adquirió una significación peculiar dentro de la historia de la Iglesia, en primer lugar en la *Academia Platónica* de Florencia (fundada por Marsiglio Ficino [1433-1499] bajo la protección de Lorenzo de Médici).

2. El objetivo de esta Academia fue eclesiásticamente correcto e incluso religioso. Pretendió hacer renacer y profundizar el cristianismo (incluido la jerarquía y la vida sacramental) mediante su conjunción con la antigua sabiduría (estoica y neoplatónica). Quiso retroceder desde la Escolástica hasta las fuentes de la revelación. Pero estos antiguos escritos fueron leídos con el talante de declarados admiradores de la Antigüedad. Lo que se buscaba y encontraba no era simplemente la religión de la redención y la gracia, sino más que nada la sabiduría estoica. La documentación preferida se hallaba, sí, en san Pablo y el sermón de la montaña. Pero ambos eran interpretados más bien en sentido moralista, es decir, como llamada al esfuerzo de la propia voluntad, o bien en sentido neoplatónico, como una especie de auto-sublimación. Se resaltaba también (como los apologistas del siglo II) el contenido humano general y, por el contrario, se postergaban los dogmas bien definidos y la peculiaridad de la Iglesia fundada por el Señor sobre la base de los sacramentos y un sacerdocio especial.

En este proceso de destilación surgió una tendencia que desde entonces no ha desaparecido de la historia del pensamiento cristiano: la tendencia a realzar lo que se supone esencial de todo el complejo «Iglesia», «Escritura» y «Tradición». Lo más importante históricamente (es decir, lo más efectivo) no fueron tanto las tesis presentadas, las opiniones o las interpretaciones exegéticas, cómo el método y el modo del pensamiento.

Los elementos en juego y sus relaciones fueron muy diferentes. Podemos mencionar como nota característica un cierto espiritualismo, muy libre en parte y, a veces, espontáneo. En la teología filosófica del joven y genial conde *Pico della Mirandola* († 1494), cuya oración fúnebre —con cierto tono de censura— corrió a cargo de su amigo Savonarola, este espiritualismo repercutió peligrosamente: Pico della Mirandola está de tal manera embriagado de la fuerza y dignidad del espíritu y la voluntad del

hombre, que sus expresiones ambiguas parecen a veces identificar la redención con la autorredención y la virtud con el conocimiento (el «error socrático»). La idea del *logos spermatikós* es subrayada con vistas a la unidad de todas las religiones, de tal manera, que no sólo peligra la concepción de la única verdad, sino que también peligra la idea —obvia por demás— del cristianismo como única religión verdadera.

Esta tendencia espiritualista pasó por el cardenal Bessarion (§ 66) y Rodolfo Agrícola y llegó hasta Erasmo. Fue una expresión anticipada del naciente subjetivismo, y ello mediante una forma dogmática peligrosa.

3. De acuerdo con la caracterización apuntada antes (II, 3), es explicable nuestro interés por pasar en seguida a contemplar el Renacimiento y el Humanismo encarnado en personalidades individuales pletóricas de vida, en su actuación, su genio y su figura. Genio y figura que nada tienen de sistemático, consecuente y unitario y sí mucho de arbitrario. Un ejemplo notable fue el fundador de la Academia Platónica de Florencia, el llamado *Lorenzo de Médici* († 1492), perteneciente a una familia de banqueros florentinos. Este magnate pasó de los negocios pecuniarios a la vida pública y supo rodearse de todos los grandes espíritus y talentos artísticos del tiempo. Hizo de su biblioteca privada la primera biblioteca pública y mandó construir la soberbia *Laurenziana* según los planos de Miguel Ángel. Conjugó en su persona tantos y tan diversos elementos de orden ideológico, de piedad, poderío, afán de saber y placer tranquilo, que constituyó el mejor espejo del ideal renacentista, y en este sentido resulta imposible definir armónicamente tan confusa multiplicidad de luces y sombras. El hecho de que los futuros papas León X y Clemente VII, hijo y nieto de Lorenzo, respectivamente, crecieran en el seno de aquella corte no dejó de tener su importancia.

4. El Humanismo penetró en Alemania con mayor fuerza en la segunda mitad del siglo XV[21]. Esto dependió del crecimiento experimentado por el humanismo italiano (fecundado por los autores griegos después de 1453), del florecimiento económico de Alemania en aquella época y del consiguiente desarrollo de los colegios (Deventer, Münster, Schlettstadt) y de las universidades[22]. El florecimiento del Renacimiento artístico, que en Alemania no dejó de ser cristiano, tuvo lugar a comienzos del siglo XVI[23].

---

[21] Los primeros gérmenes prendieron en la cancillería del Estado de Praga bajo el reinado de Carlos IV (1347-1378). Allí vivieron Rienzo y Petrarca y, de 1442 a 1450, Aeneas Silvio Piccolomini (posteriormente papa con el nombre de Pío II).

[22] Las universidades de Praga, Heidelberg, Viena e Ingolstadt, que en conjunto se caracterizaban por el espíritu de la baja Edad Media, se vieron también fecundadas por el primitivo Humanismo.

[23] Aquí hemos de citar en primer lugar a Alberto Durero († 1521), el representante más completo del Renacimiento alemán, y, junto a él, a otros maestros de Nuremberg, como,

5. Pero el Humanismo no había nacido en suelo alemán. El entusiasmo por la Antigüedad romana, en cualquier caso extranjera y extraña, fue al principio muy retraído, como es fácil comprender. Ni la forma ni el contenido pagano de esta Antigüedad influyeron en Alemania tan directa y, por lo mismo, tan fuertemente como en el sur. En el estudio de la Antigüedad pagana los alemanes no olvidaron tanto como los italianos la absoluta inviolabilidad de la única verdad cristiana, tanto en su doctrina como en sus preceptos morales. La crítica a la Escolástica y a los defectos eclesiásticos nunca fue al principio, incluso en sus momentos más agudos, un ataque radical a los fundamentos ni cayó en el escepticismo paralizante. Tampoco se olvidó la instrucción cristiana. Especialmente en la educación se supo sacar fruto de los nuevos estudios, mejorando los métodos y depurando el lenguaje. Uno de los aspectos del Humanismo alemán más decisivos para la historia de la Iglesia fue que hizo surgir la conciencia nacional con sus múltiples divergencias respecto a Roma (en la lengua, el derecho y la historia). El desarrollo de la Reforma protestante, indudablemente, quedó desde este momento prefijado en buena parte.

6. Ese estilo «sosegado» de renovación espiritual fue cultivado principalmente por el primitivo Humanismo alemán, que floreció a orillas del Rin. Algo más libre fue el círculo de humanistas del sur de Alemania. El joven Humanismo alemán del círculo de Erfurt se tornó abiertamente revolucionario a comienzos del siglo XVI (Mutianus Rufus, † 1526). En él encontramos una vida más liviana, mayor incredulidad y retórica más ampulosa. La crítica no sólo se dirigió contra las irregularidades (reales o arbitrariamente supuestas, o descaradamente exageradas), sino que llegó a convertirse en una hostilidad radical hacia la Iglesia y el cristianismo. A este círculo perteneció durante algún tiempo Ulrico de Hutten (1488-1523).

a) Este fue también el terreno abonado del que brotaron las célebres *Cartas de los hombres oscuros*. Tales cartas surgieron en plena discusión en torno al famoso helenista y primer hebraísta alemán Johannes Reuchlin (tío de Melanchton), que por su decidida intervención en favor de la escritura judía había sido difamado en materia de fe por el antipático y fanático Pfefferkorn, antiguo seguidor del judaísmo (tomo I, § 72). En esta polémica, la hostilidad del sector radical del Humanismo alemán contra la Iglesia llegó a su expresión más extrema. Se evidenció un espíritu de burla tan disolvente y un gusto por la crítica, especialmente contra el monacato y la Escolástica, tan radical y desenfrenado (gusto que adquirió un tono fuertemente aeclesiástico e incluso antieclesiástico), que esta disputa llegó a constituir el preludio inmediato de la Reforma. A base de la burla y

---

por ejemplo, Peter Vischer, Veit Stoss, etc. En cambio, la piedad popular se expresó con más fuerza en las obras de Matías Grünewald († 1525) o Tilman Riemenschneider († 1531). No obstante, en estos artistas pueden advertirse también influencias de la llamada pre-reforma, por ejemplo, de Wesel Gansfort (§ 67).

tergiversación más descarada, un puñado de espíritus destructivos se erigió ante la opinión pública en portavoz de la modernidad e incluso se granjeó la consideración de los monjes, desfasados y sin esperanza, además de hipócritas e imbéciles. La literatura satírica tuvo profundas repercusiones en la realidad de la vida.

b) Un humanista verdaderamente cristiano fue, en cambio, el erudito abad benedictino Johann Trithemius († 1516), personalidad religiosa irreprochable. Este abad emprendió con verdadero celo reformador la tarea de elevar el espíritu de su monasterio de Sponheim. Al no poder llevar a cabo sus propósitos en dicho monasterio, vino a Würzburgo, al monasterio de Schotten, llegando a ser después abad del mismo (1506). Fue un erudito de amplios conocimientos, si bien tal vez no muy crítico[24]. Sus escritos ascéticos tienen un valor permanente. Pero, aparte esto, también se da en él una rara predilección por las ciencias ocultas de todo tipo, e incluso mucho de superstición y brujería.

7. *Desiderio Erasmo* de Rotterdam (1466-1536) fue el rey en este nuevo imperio espiritual del Humanismo. Erasmo fue un holandés, perteneciente al Imperio alemán, pero ante todo un europeo. Fue el mayor latinista del Occidente y dio al Humanismo una vigencia universal.

No pueden concebirse sin sus obras ni la historia de la filología, ni la historia de la crítica histórica, ni la historia de la teología. En todos estos campos sus logros fueron decisivos. Erasmo fomentó enormemente la teología con la edición de muchos Padres de la Iglesia, pero, sobre todo, la fecundó básicamente con su enérgica vuelta al primitivo texto griego de la Biblia (que también publicó por vez primera en 1516). Combatiendo durante toda su vida el mecanismo rutinario de la religión (exigiendo una justicia mejor, la justicia interior, y la adoración en espíritu y en verdad) y debelando todo tipo de justicia basada en las obras (si bien a veces en esto fue demasiado lejos, como veremos en seguida), contribuyó a la revitalización de la piedad cristiana, y criticando los defectos de la Iglesia, al mejoramiento de la situación. Su celo por la reforma fue las más de las veces plenamente auténtico.

a) Pero tanto la historia de las sanciones de que Erasmo fue objeto desde comienzos del siglo XVI como el inventario de sus escritos testimonian fehacientemente la dificultad que entraña hacer la valoración correcta y la catalogación adecuada de este gran hombre en el aspecto eclesial. Relativamente más fácil es rechazar por injustificado el juicio extremo, según el cual Erasmo había dejado de profesar la fe católica.

Por otro lado, no podemos pasar por alto los daños que causó a la Iglesia. En la vida de Erasmo, lo mismo que en su doctrina, la debilidad

---

[24] De todas formas, a sus contemporáneos les pareció su saber tan gigantesco, que su fama de «luz del mundo» (expresión de Hegius con ocasión de una peregrinación que hizo para verle) superó con mucho a la del Cusano.

fundamental del Humanismo produjo sus más perniciosos efectos: cierto desinterés por el dogma (y clara tendencia al espiritualismo). Erasmo compartió con la crítica del Humanismo a la Escolástica y su certidumbre conceptual su menosprecio por el dogma fijado taxativamente. Es de alabar, sin embargo, su rechazo frente a la enojosa tendencia de muchos escolásticos tardíos de explicarlo todo teológicamente. Pero Erasmo fue mucho más lejos. Tanto en su vida como en su doctrina se mostró muy interesado por la vida moral y religiosa práctica (aunque luego ni en sus palabras ni en sus obras lograse presentar un ejemplo orientador de ascetismo), pero no se interesó tanto por el dogma y por el fervor y la plenitud de la fe. No negó el dogma ni la Iglesia como institución, pero ni el uno ni la otra fueron para él un motivo determinante. En la lucha de la Reforma, Erasmo se confesó partidario de la Iglesia católica y de su doctrina, pero no puede decirse que viviese de ella. En la década de los treinta pensaba todavía que era posible superar la escisión provocada por la Reforma, si tanto los papistas como los luteranos seguían sus orientaciones. Semejante «a-dogmatismo» acarreó especialmente entonces un debilitamiento de la Iglesia, pues en aquella situación lo que se necesitaba era precisamente una nueva reflexión sobre el centro del dogma y una presentación clara del mismo[25]. Lutero descubrió certeramente la insuficiente vinculación dogmática de Erasmo, aunque al mismo tiempo, en lo relativo al dogma de la gracia, lanzó contra él acusaciones completamente injustificadas. *b)* Tampoco la piedad de Erasmo fue un modelo de espíritu eclesiástico, pues este gran hombre, con su insólito poder de atraer y repeler distintas fuerzas, estuvo inmerso en la problemática, tan relevante para la historia universal y eclesiástica, de las «causas de la Reforma». A este respecto hemos de afirmar lo siguiente: lo que en el marco de una situación segura y dentro de una evolución tranquila puede resultar tal vez irrelevante, en vísperas de una gran ruptura puede cobrar, en cambio, una importancia decisiva, convirtiéndose incluso en una de sus fuerzas más poderosas.

De hecho, la dificultad de definir exactamente la calidad eclesiástica de Erasmo estriba, en definitiva, en la cuestión del derecho del (punto) medio y, tal vez, hasta mediano o mediocre dentro del mensaje cristiano. Desde el principio de su historia la Iglesia nunca ha tomado partido a favor del rigorismo, sino contra él. Siempre ha mantenido la opinión de que el Señor tiene también preparado el reino para los hombres de categoría espiritual modesta.

Pero la Iglesia tampoco ha renunciado jamás al mandato «¡Ama a Dios sobre todas las cosas!» ni a la salvación que viene de la cruz. Es

---

[25] Cf. anteriormente, pp. 74s y luego p. 78, sobre la falta de claridad en el campo teológico.

importante advertir el tratamiento de que fueron objeto en el círculo del Humanismo piadoso los temas de la perfección, del *amor Dei,* de los consejos evangélicos y del gozo de la oración (Giustiniani). Y se debe considerar, además, que precisamente esta cuestión del «amor a Dios sobre todas las cosas», como mandamiento fundamental para todos los cristianos, fue central en el planteamiento reformador de Lutero. Es entonces cuando el análisis que hemos hecho de Erasmo cobra todo su significado.

Ya hemos indicado que el juicio de valor sobre la piedad de Erasmo ha oscilado notablemente a lo largo de la historia. Hubo personas devotísimas de la Iglesia que celosamente leyeron, veneraron y recomendaron sus obras. Pero precisamente entonces se ve uno obligado a volver otra vez sobre la «medianía» de Erasmo como su principal defecto. Erasmo fue un hombre del centro, pero del centro débil. Ingredientes de esta «medianía» fueron ante todo su indecisión y su repugnancia a comprometerse. Lo ha destacado justamente su mejor conocedor entre los investigadores modernos, Huizinga. Y esto, teniendo en cuenta la situación de la Iglesia y los formidables recursos de Erasmo, constituyó un agravante. Sólo la santidad podía salvar aquella época, no la simple corrección.

La obra y la personalidad de Erasmo son sumamente complejas. No es difícil emitir un juicio claro sobre el puesto que ocupa en la historia de la cultura. La riqueza de sus múltiples y admirables obras no nos permite sino una alabanza superlativa. Pero su figura, considerada dentro de la evolución eclesiástica del siglo XVI, resulta mucho menos clara.

De él tenemos testimonios de una piedad infantil. No es seguro, en mi opinión, que dentro de ella se deba contar su devoción a santa Ana (comprobable a lo largo de toda su vida), a la cual dedicó un «Rithmus iambicus», puesto que él no tuvo gran estima del catolicismo popular[26]. En cualquier caso, tal devoción no representa nada decisivo para un entendimiento tan agudo, sobre todo cuando se atribuye tan escaso valor al simple sentido literal de la Escritura y se intenta un insuficiente alegorismo platonizante de san Pablo, tanto en la oración como en la fe.

Erasmo fue y quiso ser un intelectual en su faceta de teólogo (teólogo que no siguió las huellas de la Escolástica). Estaba en su derecho. Pero, como Lutero, no se resignó a ser un puro biblicista. Ahora bien, mientras Lutero se tomaba en serio las palabras del evangelio tal como aparecían y se sentía responsable de cualquier palabra vana, en el caso de Erasmo era la misma palabra (una palabra aún no vinculante, aun tratándose de la confesión de la fe) la que le incitaba a ir más allá. Erasmo no fue un vulgar escéptico, pero su estilo espiritualista y anti-intelectualista tampoco subrayó con el debido respeto el misterio revelado en su indisoluble

[26] Sólo a los principiantes concedió Erasmo apoyarse en lo sensible.

racionalidad. Lo que caracteriza toda su persona y su obra es, más que nada, ese estilo ambiguo del *Elogio de la locura,* esa insuficiencia ingeniosa que, aun dentro de la confesión correcta de la fe, acaba creando la conciencia de que algo no está determinado con exactitud, de que, sencillamente, no es obligatorio.

Erasmo criticó y censuró mucho. Escribió tratados de moral e hizo propuestas para lograr el mejoramiento de la Iglesia. Vivió personalmente con pureza de costumbres. No fue un glotón. Se entregó apasionadamente al trabajo espiritual durante toda su vida. Pero Erasmo no fue propiamente un héroe moral y religioso. No anduvo ramplonamente a la caza de prebendas, pero la fama de su nombre (y anteriormente la conciencia del valor de su saber y de sus puntos de vista), buscada de modo nada ingenuo, sino totalmente consciente, se constituyó en el centro de su pensamiento. En ocasiones mendigó el dinero de los ricos y de los príncipes de manera no muy digna. A menudo se sintió inseguro y jamás se atrevió a poner en juego su fama y su vida por defender un ideal o a sus amigos. No nos da la sensación de una certidumbre decidida y vigorosa, como tampoco de una armonía sistemáticamente estructurada. Le caracteriza la indecisión. Esto constituye una dificultad a la hora de reconocer su justo valor. Para ser objetivos con él, no debemos olvidar que su infancia de hijo ilegítimo fue dura y sin amor, que se le obligó a abrazar la vida conventual y que durante toda su vida fue un hombrecillo tímido y débil, de constitución poco robusta. Pero para un genio como Erasmo, dados los grandes problemas universales en los que se vio implicado y a la vista del papel dirigente que desempeñó en el campo teológico, no era suficiente una vida religiosa, no bastaba con rezar una oración. Esto merece a lo sumo —ya lo hemos dicho— el calificativo de «correcto». Como escala de valores se imponen aquí las categorías de plenitud y de fuego abrasador. Es legítimo y necesario preguntarse por el fervor de su fe. Desgraciadamente, uno no lo encuentra. Erasmo no perteneció al grupo de los grandes hombres de oración o de fe ardiente.

c) En Oxford, por mediación de John Colet (1467-1519), discípulo de Marsiglio Ficino, consejero espiritual de Tomás Moro y crítico de la piedad popular, conoció Erasmo el moralismo cristiano y se entusiasmó por los dos elementos que caracterizan su teología: el estoicismo de Cicerón (que generalmente se califica de platónico) y el Nuevo Testamento. A diferencia de la vituperada Escolástica tradicional, se trataba de una teología expresada en términos nada abstractos, de gran variedad y vitalidad (y pertrechada, además, de un formidable conocimiento de los antiguos Padres). Por la conjugación de la Antigüedad y el cristianismo debía lograrse un renacimiento del segundo.

d) El resultado de esta conjunción fue una pluralidad difícil de captar. Lo que Erasmo subrayaba un día con fuerza, no lo sostenía al día

siguiente con la misma seguridad. Volvemos a advertir, una vez más, que en su núcleo más íntimo Erasmo fue adogmático. No le iba bien la tajante certidumbre del dogma, la doctrina fijada de una vez para siempre, que alimenta nuestro espíritu.

Su teología no fue tampoco expresión de un pensamiento sacramental. Resulta, de hecho, muy difícil de demostrar que el sacerdocio particular del presbítero Erasmo llegase a adquirir la plena dignidad que le reconoce la fe católica. Tanto es así, que esa acentuación (central en el cristianismo) de una justicia mayor, interior, y de la adoración en espíritu y en verdad, si se toma en sentido exclusivo y se separa del culto sacramental, desemboca fácilmente en una concepción moralista o espiritualista del mensaje cristiano. Y esta concepción fue la que se introdujo e inició en parte con Erasmo. Sus requerimientos a vivir del espíritu y a imitar la vida de Cristo no fueron entendidos en el sentido pleno de Pablo, sino más bien (de manera semejante a los apologistas del siglo II) quedaron debilitados dentro de un contexto moralizante. Su contenido se centró en llevar una vida piadosa y moral, acompañada de una cultura devota adecuada, pero ésta no siempre fue lo bastante profunda como para pronunciar un claro *sí* a Cristo y a toda la Iglesia y un claro *no* a todo lo no cristiano. Se ha dicho, y con razón, que con Erasmo no se llega a la realización de una religiosidad seria en medio del mundo, sino a un ascetismo secularizado, para el cual la independencia del erudito en su mansión está por encima de todo (Iserloh). El tono más edificante del último Erasmo tampoco difiere esencialmente de lo dicho. A pesar de su catolicismo ortodoxo, no dio con la afirmación redentora y liberadora de todo el dogma como *confessio,* es decir, con la afirmación de la Iglesia, que nos transmite la fe y la redención.

e) Tal simplificación trajo consigo un tremendo empobrecimiento de la predicación cristiana en el sentido indicado. Pero la amenaza mayor, el peligro de la disolución interna, consistió en que esta religión fue presentada como más o menos idéntica con cualquier otra religión o moral sincera que haya existido. La severa antigüedad representada por un Cicerón o un Séneca no sólo apareció emparentada pasajeramente con el cristianismo, sino que acabó identificándose propiamente con él, al ser fuertemente subrayada la idea del *logos spermatikós.* Llevadas a sus últimas consecuencias, estas tendencias desembocaron en concepciones que afectaron el corazón del cristianismo. No fue Erasmo quien sacó estas consecuencias; más aún, las evitó gracias a su confesión católica ortodoxa. Pero llegaron los ilustrados del siglo XVIII y, remitiéndose a él, sacaron las conclusiones lógicas de todas sus premisas, premisas que él mismo había establecido abundantemente, pero sin indicar las posibles defensas.

f) Como fruto positivo quedó la seria profundización personal de la actividad religiosa exigida por Erasmo. Con frecuencia Erasmo supo encontrar palabras conmovedoras para sus argumentos. Por medio de ellas,

una personalidad tajante podía haberse presentado legítimamente como modelo a seguir. Erasmo no. Le faltó la realización de las categorías cristianas: la vida desbordante, la fe de Juan, el saberse edificado en la cruz de Cristo como Pablo, y todo ello en la medida que le hubiera correspondido dado el poderío de su formidable genio, la capacidad de su lenguaje y la tarea propia de la situación histórica. Erasmo fue un genio. Fue teólogo. En orden a la situación espiritual del mundo fue, sin duda, *el* especialista de la discusión de su tiempo. Debiera haber sido el genial controversista capaz de congeniar con Lutero. Su actitud religiosa ante el evangelio fue correcta. Pero no alcanzó su plenitud religiosa, como tampoco pudo arrogarse la prerrogativa del primitivismo. Por eso Erasmo fue un expositor correcto de la doctrina católica desde fuera, no su proclamador profundo, ardiente y carismático. Su independencia interior frente a las tesis dogmáticas católicas y su visión de las posibilidades de reforma implícitas en ellas le dieron la oportunidad de comprender la postura de Lutero sin tener que sostener sus tesis. Pero no se apresuró a comprender el verdadero núcleo de la Reforma.

También su tipo de crítica a las calamidades de la Iglesia infunde desconfianza. Nunca se expresó en el tono religioso que encontraremos en un Savonarola o en un Adriano VI. Exageró sin medida los defectos existentes, para sacarlos después a la luz en son de burla y sarcasmo (en lugar de condolerse de ellos). Para los valores religiosos que todavía se daban en abundancia, y especialmente para los de la piedad popular, no tuvo comprensión ninguna, a pesar de su devoción a santa Ana, a la que ya nos hemos referido. Se afanó excesivamente por liberarse de la «carne» (por «descorporizarse»; Alfons Auer), mientras que su espiritualización, como ya hemos dicho, no sobrepasó la alegoría ni alcanzó la plenitud exigida por san Pablo. Sólo más tarde, la tempestad reformadora abrió los ojos al gran humanista para ver el peligro que encerraban muchas de sus expresiones. Entonces confesó que, si hubiera previsto los efectos, no habría empleado tales expresiones.

Su vida mostró, finalmente, hasta qué punto el dogma y el sacramento fueron extraños a su más honda intimidad. Erasmo fue sacerdote, pero así como los sacramentos rara vez aparecieron en sus exposiciones y raramente celebró la misa, también se despidió de esta vida sin sacramentos.

g) Especial crítica merece lo que podríamos llamar el principio bíblico de Erasmo. Este principio encierra un auténtico peligro para la unidad de la doctrina cristiana. Como tantas veces al interpretar a Erasmo, también aquí lo decisivo es distinguir, de una parte, la *corrección* de su confesión católica, y de otra, lo que supone vivir y pensar desde la plenitud del catolicismo. No cabe duda de que Erasmo reconoció la Iglesia y su magisterio como instancia suprema en la interpretación de la Escritura y se

mostró dispuesto a someterse a sus decisiones. Pero de la praxis de su método exegético-filológico se deduce que quien decide como experto es, en definitiva, el docto lingüista. El católico Erasmo desconoció el principio bíblico de los reformadores. Pero a su vez lo preparó. Sus mismos contemporáneos advirtieron la relación entre la exégesis erasmiana y el principio bíblico de la Reforma.

h) El influjo de Erasmo fue universal. Sin él es inconcebible la vida espiritual de los siglos XVI, XVII y XVIII. Por el rasgo individualista de su actitud espiritual y de su religiosidad, por la edición del Nuevo Testamento griego, por su crítica textual de la Biblia y por su crítica muchas veces destructiva contra la Iglesia, Erasmo constituyó, además, una de las causas más inmediatas de la Reforma.

Naturalmente, dada su actitud teológica fundamental, tuvo por fuerza que chocar con ella en puntos decisivos. Erasmo subrayó la fuerza propia del hombre, su voluntad, su inteligencia. De acuerdo con la tradición católica, sostuvo la cooperación de la gracia divina y la voluntad humana en el proceso salvífico. Por desgracia, tampoco en esta cuestión particular fueron uniformes sus expresiones. Por una parte dijo que la «Filosofía de Cristo», a la que denominó renacimiento (Jn 3,3), «no es otra cosa que una renovación de la disposición natural, de suyo ya bien dotada». Pero en su escrito «Sobre el libre albedrío» se separó claramente de Pelagio e incluso de Duns Escoto, atribuyó la mayor parte (incluso de los méritos) a la gracia de Dios y exigió que el hombre no se gloríe del bien que hay en él. Por supuesto que con buen sentido católico se opuso a no ver en el hombre más que pecado. En su famosa réplica *De servo arbitrio,* Lutero caricaturizó injustamente las tesis de Erasmo.

8. Frente al peligro que para el dogma y para la Iglesia suponía la actitud de espíritus como Erasmo, la misma Iglesia no tomó ninguna medida[27]. Hecho profundamente significativo para aquella época, en la que muchos jerarcas eclesiásticos estaban en la práctica tan enredados en la confusión teológica que no tomaban a mal a los cultos, los eruditos, los sabios y los poetas el que en sus obras pusieran en peligro los fundamentos mismos del ser de la Iglesia, o también ni siquiera atisbaban el peligro que les amenazaba. El relativismo debilitador («la tibieza» de que habla el evangelio) había penetrado profundamente en la misma Iglesia. Se echaba encima el peligro de una descomposición general desde dentro. El influjo efectivo de Erasmo fue también por esta dirección.

Visto desde esta perspectiva, el tremendo golpe de la Reforma, que escindió el Humanismo en dos y obligó a muchos hombres de Iglesia a despertar de su despreocupación humanista, de su indiferencia relativista y

---

[27] Únicamente la Facultad Teológica de París condenó en 1527 treinta y dos proposiciones concernientes al castigo de los herejes, que Erasmo rechazó justamente como anticristianas.

de su sobrevaloración de la cultura frente a la fe, forzándoles a ponerse en actitud de vigilia, cobra una significación estremecedora y positiva en la redención obrada por Cristo y dentro del plan salvífico de Dios.

IV. EL HUMANISMO EN ESPAÑA

En toda Europa, pero sobre todo en Francia, hallamos, alrededor del 1500 y, luego, durante todo el siglo XVI, el importante movimiento del «evangelismo», que, mezclado por varios conceptos con las corrientes humanistas, surtió efectos edificantes desde el punto de vista religioso a la par que disolvente desde el jerárquico y eclesiástico. Junto a este movimiento se dio también en Francia, y con diferente intensidad en Italia y Alemania, aquel Humanismo ilustrado que para la Iglesia fue más perjudicial que beneficioso. Pero hubo *un* país en el que el Humanismo demostró ser capaz ya entonces de servir plena y directamente a la religión católica. Este país fue España. El Humanismo, sobre todo en la obra del franciscano Francisco *Ximénez de Cisneros* (1436-1517), arzobispo de Toledo, primado de las Españas, cardenal y luego gran inquisidor[28], encontró en España una situación espiritual esencialmente libre de todo tipo de descomposición interna religiosa o eclesiástica; y encontró también una conciencia eclesial y una piedad inquebrantables, como en la Edad Media. La lucha secular contra los moros, que había llegado a su final victorioso bajo el reinado de los Reyes Católicos, Fernando e Isabel, con la toma de Granada en 1492, había hecho posible esa situación. El alejamiento de la Iglesia provocado en otras partes por el Humanismo no se produjo en España, y así España pudo convertirse en el país del catolicismo del futuro, el país de la reforma católica y de la contrarreforma. Su ardor místico habría de tener su máximo exponente en Teresa de Avila. Y su valor y su audacia caballeresca contra los enemigos de la Iglesia tuvo en san Ignacio y en su Compañía de Jesús una manifestación decisiva para la historia[29].

§ 77. *ESCISIONES RELIGIOSAS - REACCIONES*

---

[28] La obra de Cisneros estuvo vinculada (aparte de la reforma de conventos) a la Universidad de Alcalá, por él fundada, por medio de la cual consiguió poner las bases para una teología purificada, como la que luego representarían los Padres más notables del Concilio de Trento. La base material fue la Biblia Políglota, promovida por Cisneros y elaborada sobre un amplio material de manuscritos. El nombre le vino de Alcalá (= *Complutum):* Políglota Complutense.

[29] En todo el ámbito español se echó de ver una plenitud de fuerza formidable. Una muestra indicativa de su peculiaridad por muchos conceptos nos la ofrece la singular arquitectura del período siguiente y también algunas importantes obras pictóricas, como la del Greco (1541-1614): incluso en ese sobrecargamiento abigarrado se revela la victoria de una fuerza luminosa, una llama ardiente.

1. Una demostración palpable de la confusión reinante en la vida religiosa de aquella época fueron las tendencias heréticas y sectarias que se desencadenaron. Estos movimientos constituyeron el núcleo de una religiosidad auténtica, latente bajo el «exteriorismo» a que nos hemos referido, pero también fueron preanuncios y síntomas de la violenta revolución inminente, indispensables, por tanto, para comprender adecuadamente la Reforma. Sin tal pureza religiosa, la llamada de Lutero al rigorismo religioso no hubiera podido hallar el eco que efectivamente encontró; y sin tal rigorismo tampoco habría tenido éxito su llamada a la ruptura.

2. Las manifestaciones de que ahora nos vamos a ocupar[30] no llegaron a constituir agrupaciones propiamente dichas, sino fueron más bien corrientes de espiritualidad. El núcleo de todas ellas fue en todas partes el descontento ante la situación y los defectos existentes en la Iglesia, el Estado y la sociedad. Tal descontento confluyó con la vieja exigencia que pedía el retorno a la Iglesia sencilla y pobre de los tiempos apostólicos. Ya hemos visto que desde mucho tiempo atrás se venía formulando esta exigencia a los prelados y a la curia romana. En no pocas ocasiones se llegó a afirmar que la pobreza de la vida apostólica era condición previa para ejercer la autoridad en la Iglesia. Tal fue el pensamiento de algunas fuertes tendencias surgidas de un concepto harto espiritualista de la Iglesia (se ve claro, por ejemplo, en Wiclef, como también en los relatos sobre los «flagelantes voluntarios»). Este descontento se tornó más explosivo a raíz de las extraordinarias y fuertes tensiones sociales, hasta el punto de provocar una revolución religiosa contra las riquezas de la Iglesia. (En Alemania, la Iglesia poseía casi un tercio de la propiedad territorial). Fue precisamente esta conjunción del descontento religioso-eclesiástico con el descontento político-social lo que agudizó la crisis en este período, haciéndolo extremadamente peligroso (muchas veces incluso en lugares en que propiamente no hubo adherencias heréticas).

3. Estos movimientos sacaron su fuerza religiosa de la Biblia. Contrariamente a lo ocurrido hasta entonces, la lectura de la Biblia se difundió enormemente (a consecuencia de la aparición de la imprenta: primera impresión de la Biblia en 1452), Pero también se puso de manifiesto la peligrosidad que paradójicamente encierra tal lectura en determinadas circunstancias. La Biblia, en el Nuevo Testamento, predica y alaba la pobreza. Pero la Iglesia medieval, al comenzar a dedicarse a la cultura, como se echó de ver claramente a principios de la Edad Moderna,

---

[30] Los husitas constituyen una excepción (§ 67). Muy pronto declararon sus simpatías por Lutero.

había ido alejándose de la pobreza e inclinándose a la riqueza. La estructura de la jerarquía y de la sociedad regida por ella había dado origen a una escala social en la que llegaron a darse diferencias antagónicas. Los desheredados de la fortuna opusieron a esta situación las palabras bíblicas sobre la pobreza, a las que se unió la idea del Estado natural (Hans Böhm, el gaitero de Niklashaus, en 1476). Se exigió pobreza e igualdad, punto de arranque de un verdadero socialismo (que bien podría calificarse de cristiano).

Tendencias de este tipo tuvieron su expresión revolucionaria en los diversos *levantamientos de los campesinos,* que comenzaron en 1491 y fueron siempre aplastados cruentamente (Bundschuh —«La sandalia»—, el «Pobre Conrado», la Guerra de los campesinos). Desde el punto de vista histórico-eclesiástico, la significación más honda de estos movimientos radica en el hecho de que predispusieron la psicología popular a aceptar las críticas de Lutero tanto contra la jerarquía eclesiástica como contra las diversas manifestaciones de «mammonismo» eclesiástico (indulgencias, provisión de cargos). También, más tarde, favorecieron la aceptación de la doctrina de Lutero sobre la libertad del cristiano, en el marco de la cual habrían de cobrar una peligrosa significación incluso ideas cristianas conservadoras, como lo demostró el posterior desarrollo de los acontecimientos.

4. Este descontento radical, tan ampliamente extendido, se alió con una visión terrorífica y a la par esperanzada del futuro. Ideas *apocalípticas* tales como la expectativa del castigo merecido o del fin del mundo, la vuelta de Cristo para el juicio final e incluso la idea del milenio fueron por esta época extraordinariamente frecuentes y predilectas, no sin apoyo en algunos pasajes de la Biblia (evangelios y Apocalipsis). En la baja Edad Media[31] la apocalíptica llegó a convertirse en una verdadera «epidemia espiritual». Se centró, al menos en parte, en la idea del anticristo, una idea ya muchas veces utilizada como arma de ataque en la lucha entre el Papado y el Imperio. Esta idea penetró en la conciencia popular gracias a la imprenta, con la reedición de las viejas profecías y la publicación de las comedias del anticristo (el campesino bohemio Johannes Saaz, † 1414).

5. En el desarrollo de la vida religiosa a partir del 1300 aparecieron reiterados movimientos que pretendían minimizar la significación de la Iglesia visible, considerándola no decisiva para la predicación cristiana. Fueron concepciones *espiritualistas,* de una piedad interior y unilateral. Encontramos sus huellas por doquier. El descontento frente a la Iglesia visible y efectiva, con su prepotencia, con sus riquezas, su mundanización

[31] Como precedentes en la alta Edad Media pueden señalarse algunos elementos de los cátaros, albigenses, valdenses y, sobre todo, de Joaquín de Fiore (§§ 56 y 62) y los fraticelli (§ 58). A éstos se han de añadir en la baja Edad Media los taboritas y los hermanos de Bohemia (§ 67)

y su actividad política, impulsó también ahora en la misma dirección. Es a todas luces evidente que en todo esto se trataba de exigencias legítimas y ortodoxas de una religiosidad insatisfecha. Estos mismos movimientos se vieron apoyados por las tendencias del desarrollo cultural general de la época: los afanes individualistas del Humanismo, los elementos tanto auténticos como inauténticos de la mística moderna, el aprovechamiento de las obras de los antiguos místicos, ahora accesibles a todos gracias a la imprenta, y, naturalmente, la crítica justificada, pero también desbordada, contra el clero.

6. Todos estos fenómenos, como ya hemos indicado anteriormente, no se dieron clara y distintamente al margen de la vida eclesiástica ortodoxa. La multiplicación desmedida (en sentido también cuantitativo) de las devociones de todo tipo en la oración, el canto, la construcción de iglesias, las peregrinaciones, las indulgencias, las fundaciones y otras cosas semejantes (§ 70) a lo largo del siglo XV constituyó, precisamente por su enardecimiento, un claro peligro. Tal incremento favoreció directamente las posibilidades de asentamiento de las tendencias insanas y heréticas. En una palabra: la disposición de las fuerzas cristianas puede decirse que guardaba un equilibrio sumamente precario. Había muchos elementos desgarrados; la herencia aparecía insegura y amenazada.

7. Un clima semejante estaba pidiendo a gritos la aparición de profetas que anunciaran la cólera de Dios, predicaran una penitencia capaz de contrarrestar la ruina y reclamaran la conversión. Y tales profetas tomaron la palabra, se hicieron oír en los sermones penitenciales del siglo XV (§ 68, 2).

La lucha contra la descomposición dominante se expresó, como encarnada en un símbolo y resumida en una predicación apocalíptica de castigo, en la persona del fraile dominico Jerónimo Savonarola (nacido en 1452 y muerto en la hoguera en 1499), prior del convento de San Marcos de Florencia. Su figura, aureolada por el trágico final de un gran hombre, ha quedado impresa de forma imborrable en el recuerdo de la humanidad.

Savonarola tuvo, bajo muchos aspectos, una importancia fundamental para la historia de la Iglesia y, en especial, para su Edad Moderna.

a) El escenario fue la Florencia del tiempo de máximo delirio renacentista (1490-1499), la Florencia que antes y durante la victoriosa expedición de Carlos VIII de Francia por Italia luchó por liberarse de la tiranía de los Médici. En este medio (Ferrara, Florencia) vivía la familia de los Savonarola desde generaciones, constituyendo un modelo de auténtica vida moral y religiosa. La formación de Jerónimo no pudo por menos de ser humanista, pero lo que en él echó raíces procedió de Tomás de Aquino, el «gigante», a quien él leyó asiduamente y ante quien siempre se consideró

una nada. A esto hay que añadir su extraordinario conocimiento de la Sagrada Escritura.

b) Lo más importante fue su fe enérgica, incluso heroica; su religiosidad pura, intachable; su elevadísima seriedad penitencial, y su severa ascética. Su fuente principal: los profetas del Antiguo Testamento. El germen de su labor: su conciencia religiosa de haber sido enviado por Dios como profeta. Esta conciencia de profeta lo convirtió en un arrollador y apocalíptico predicador penitencial a favor de la necesaria reforma eclesiástica según el modelo de la Iglesia apostólica, de la cual añoraba su plena fe y perfecto amor, y en contra del espíritu pagano renacentista y de la entrega de la curia romana en particular a ese mismo espíritu.

Su predicación se dirigió contra una época desquiciada en el aspecto moral, en la que la venganza se consideraba como un derecho, el bandolerismo como una costumbre y la violencia y el envenenamiento como un medio normal de hacerse con el poder ansiado. Tan desolado pareció este mundo al joven estudiante, que casi llegó a constituir para él una tentación de fe. Pero él contestó con la invocación al Señor: «¡Hiere mi corazón con tu amor para que te encuentre!».

c) Su tremenda predicación como prior de San Marcos estuvo fuertemente condicionada por el acontecer nacional. Italia, Roma y Florencia fueron apostrofadas insistentemente. Cuando hablaba de Roma, la «Babilonia», se refería precisamente a la Iglesia y, más concretamente, al clero, como también a la multiplicación de sus misas («¡Ojalá hubiera escasez de ellas!»). En sus muchas y acerbas críticas hizo responsables de «esta borrasca», de «esta calamidad», a los monjes y prelados. Textualmente: «La cabeza está enferma. ¡Pobre de este cuerpo!».

El contenido general de su predicación se resumió en estos tres puntos: 1) la Iglesia tiene que ser necesariamente castigada; 2) y renovada por este medio; 3) y esto sucederá pronto. Se advierten en seguida las resonancias de temas antiguos (Joaquín de Fiore) y modernos. Ellas son las que explican, dada la fuerza de irradiación de personalidad tan descollante, sus poderosos efectos.

d) Savonarola fue un gran hombre de oración y un místico, un escritor ascético extraordinariamente valioso, un temperamento heroico en su lucha por la Iglesia y por la libertad de la conciencia cristiana. Tal vez en la virtud de la humildad no llegó a ese grado de heroísmo que hace renunciar por entero a los propios deseos. Pero sí se dio en él esa humildad del profeta que se indica en Jn 3,30 («Conviene que él crezca y yo disminuya»). El mismo dijo claramente que no le justificaban ni su misión ni los conocimientos que le habían sido concedidos. Y, en fin, tampoco su insistencia en las exigencias proféticas degeneró nunca en instintos de protesta.

e) La tarea inmediata que se le encomendó a Savonarola fue la dirección de su convento. Pero dicha tarea estuvo estrechamente relacionada con su obra de reforma general de la Iglesia y, especialmente, del clero, al que censuró duramente. En su convento pretendió Savonarola restaurar la antigua disciplina. De ahí que promoviese la creación de una congregación de observancia. Aquí, en este punto decisivo, es donde la oposición de la curia concentró sus fuerzas, no para fomentar la reforma, sino precisamente para impedirla y contrarrestar así la influencia del fraile. Savonarola había atacado sin miramientos al papa Alejandro VI, elegido simoníacamente. Esta crítica chocó con la resistencia del pontífice, que prohibió al fraile la predicación. Se trató de que su convento reformado retornase a la regla menos estricta. La obra entera de la vida del profeta se vio amenazada. Savonarola se negó, remitiéndose al mandato superior de Dios. Sus enemigos políticos se unieron a sus enemigos eclesiásticos. El partido de sus rivales promovió un precipitado juicio de Dios para soliviantar al populacho (no al «pueblo»). El profeta fue encarcelado y por medio de horribles torturas le arrancaron confesiones ambiguas, que fueron luego todavía falsificadas, y le condenaron a muerte por hereje, cismático y defensor de novedades corruptoras. Sin embargo, el fraile se mantuvo firme en su palabra: «He hablado así porque así lo ha querido Dios».

En su martirio físico y psíquico en la prisión y delante de sus infames adversarios reconoció y confesó la mano de Dios que pesaba sobre él. Con las conmovedoras palabras del salmo *Miserere* en su boca pidió al Padre de las misericordias el perdón de sus pecados. Anunció «el aniquilamiento radical de sí mismo en la inmensidad de Dios» y expresó «una petición amorosa de renacimiento para todo el cuerpo vivo de la Iglesia» (Mario Ferrara).

Tras habérseles proporcionado a él y a sus dos compañeros la confesión y la comunión (Savonarola se la administró a sí mismo), fue degradado conforme al rito tradicional y «separado de la Iglesia militante». Después fue ahorcado, su cadáver quemado y sus cenizas arrojadas al Arno.

f) Savonarola personificó un modelo impresionante de predicación apocalíptica, siempre estremecedora, pero que no en todo momento ha tenido éxito. En él se pusieron de manifiesto los agudos contrastes de la época renacentista: abusos generalizados en la Iglesia, graves maldades en el pontificado, lucha despiadada en el monacato entre observantes y laxos. Pero aunque se estuvo al borde mismo de la ruina, los valores religiosos superiores no se habían agotado. El caso de Savonarola obligó más que nada a tener presente la diferencia esencial que existe en la Iglesia entre el cargo y la persona que lo ocupa. La lucha del propio Savonarola fue un ejemplo vivo del problema capital de catolicismo en la Edad Moderna:

delimitar correctamente la ¡relación que ha de existir entre el ministerio —la jerarquía— y el individuo, entre la Iglesia y la conciencia individual.

g) Ciertamente, Savonarola, que se enfrentó al papa, queda disculpado por las opiniones de aquel tiempo sobre la excomunión y por la elección simoníaca del pontífice. Pero este problema sólo logra una solución satisfactoria cuando se le contempla a la luz del caso de santa Juana de Arco, ocurrido también en el mismo siglo. También ésta declaró que, llegado el caso, antepondría las indicaciones de sus «voces» a las del papa y que renunciaría a la misa de Pascua y a un entierro cristiano antes que obrar contra su conciencia y contra sus «voces». Esta postura ha sido reconocida por la Iglesia como católica al elevar a los altares a Juana de Arco. El caso de Savonarola es similar, aunque no idéntico: Savonarola 1) fue clérigo y 2) actuó positivamente contra la excomunión, aunque la excomunión fuese dictada por razones políticas y, además, por obra de un libertino sentado en el trono pontificio.

No cabe duda de que Savonarola no sólo permaneció dentro del seno de la Iglesia, sino que vivió de ella. El fundamento de su obra fue su catolicismo íntegro, pleno de evangelio. Su recitación del *Miserere* ante los terribles verdugos y su solemne confesión de fe antes de recibir el viático fueron buena prueba de ello. El haberle llamado precursor de la Reforma ha sido un grave malentendido. Lo cual no excluye que el aspecto revolucionario de su acción y predicación haya podido dar a muchos la impresión de legitimar un concepto de obediencia realmente revolucionario, como el que muy pronto habría de sostener Lutero. Y también hay que tener en cuenta que Savonarola, tanto en su crítica contra el papa Borja y contra la curia y muchas de sus concepciones fundamentales (visión jurídica de la *potestas,* simonía; mundanización), como en sus exigencias positivas (penitencia; Sagrada Escritura; libertad de la conciencia cristiana), sostuvo unas ideas que volveremos a encontrar en el centro de interés de los reformadores.

La personalidad y el trágico fin de este gran religioso, vistos en el marco de su disputa con un hombre como Alejandro VI, son un elemento profundamente iluminador de la monstruosa confusión en que había caído la Iglesia. Sus palabras: «Roma, te hundirás», ¿habrían de cumplirse?

§ 78. *FUERZAS POLITICO-ECLESIASTICAS: LAS IGLESIAS NACIONALES*

1. El germen más importante de la nueva época, germen del que nació la orientación principal del futuro desarrollo, fue el sentido nacional. No fue otra cosa que el egoísmo colectivo de los pueblos en la configuración de su vida moderna, un egoísmo que encerraba enormes posibilidades creadoras, pero también tendencias trágicamente destructoras

y rastreras. Ya lo hemos echado de ver en diversas manifestaciones iniciales. Ahora bien, hasta después del «despertar de los pueblos» en la baja Edad Media no puede hablarse de un concepto de lo «nacional» en sentido propio. Desde entonces ya lo hubo, aunque por mucho tiempo no llevó todavía esa carga de división que en los siglos de la Edad Moderna lo ha hecho tantas veces maldito.

El Estado fue haciéndose autónomo y formándose su propia idea. La estrecha unión entre la Iglesia y el Estado durante la Edad Media y especialmente los ricos recursos financieros de las iglesias (o, mejor dicho, el deseo de impedir la explotación de estos recursos por Roma para utilizarlos autónomamente) hicieron que, desde finales del siglo XIII, los soberanos pretendiesen, aparte de su dominio político, tener también a su disposición las iglesias de sus territorios con todas sus posesiones.

Las Iglesias regionales (o también nacionales) fueron a partir de entonces, y hasta el siglo XIX, uno de los mayores rivales del papado. El papado se vio obligado a defender radicalmente el núcleo de su programa —tendente a la mayor concentración posible de pueblos en torno a Roma— en constante lucha con este adversario. Dado que las Iglesias nacionales tuvieron una importancia decisiva para el triunfo de la Reforma, así como para la realización de la Contrarreforma, para comprender la historia de la Iglesia durante la Edad Moderna es imprescindible conocer tanto su nacimiento como sus peculiaridades.

2. Desde el punto de vista de la historia de la Iglesia, las Iglesias nacionales constituyeron un movimiento regresivo frente a la labor centralizadora del papado durante la alta Edad Media y fueron expresión del ocaso del universalismo, del surgimiento del particularismo, del robustecimiento del laicado y de la incipiente y cada vez más desarrollada dependencia del papado respecto a los nuevos Estados.

a) Esta dependencia se fue incrementando, llegando a veces a ser muy perjudicial. Lo trágico fue que el propio papado, con su lucha contra los emperadores y, después, contra las ideas democráticas de la época conciliarista, contribuyó a la formación de las Iglesias nacionales: primero mediante los concordatos con los príncipes, más tarde mediante la repetida concesión de privilegios de los más diversos tipos a los señores territoriales. Los movimientos de las Iglesias nacionales tuvieron por lo general sus antecedentes en situaciones establecidas ya en la temprana Edad Media (§ 35; 38), situaciones incluso de intervención masiva en los asuntos eclesiásticos. Pero desde entonces se había modificado la función de tales situaciones. Lo que en un principio había sido simplemente una tendencia a liberarse de Roma, adquirió luego un carácter antirromano. Lo que antes poco a poco había ido integrándose, al menos en cierto sentido, en la visión universalista de los soberanos, manifestó ahora una tendencia expresamente centrífuga. Y el papado se vio obligado a defender la visión

universalista frente a las tendencias particularistas de los príncipes laicos (y también eclesiásticos).

b) La fuerza rectora de la evolución durante esta época no se halló, lógicamente, en manos de la totalidad del pueblo, sino de los señores territoriales o, mejor dicho, de sus «modernos» funcionarios. La antigua idea del Estado, reavivada por la nueva recepción del derecho romano (§ *51)* y por el Renacimiento, se constituyó en fundamento teórico y fuerza impulsora del proceso. El Renacimiento en general había brotado de un impulso «nacional». Igualmente, su extensión a los países no italianos a partir del siglo XV despertó en ellos la tendencia a desarrollar lo genuinamente nacional y a concentrar todas las fuerzas del país en la unidad estatal, es decir, a consumarla frente a las fuerzas exteriores. El descontento popular contra la explotación financiera ejercida por Roma y el despertar de la conciencia nacional, incluso en las mismas filas del clero, fueron magníficos aliados de esta causa. La reforma pendiente o, mejor dicho, las circunstancias de la época, que clamaban por la reforma (por ejemplo, en los conventos, que se resistían a todo tipo de reforma[32]), ofrecieron al poder mundano no sólo la ocasión, sino también la justificación para intervenir en los asuntos eclesiásticos, llegando muchas veces incluso a hacer necesaria tal intervención.

c) Nombremos aquí algunos de los medios concretos que contribuyeron a la concentración de las distintas «fuerzas», incluso las eclesiásticas, en manos de los señores territoriales: su influencia en la provisión de cargos eclesiásticos (sobre todo las prebendas «elevadas», concretamente las diócesis y las abadías) y, más tarde, hasta la personal concesión de los mismos y la imposición de contribuciones a las iglesias, los conventos y el clero. Al servicio directo de esta tendencia se crearon dos medios legales en España y en Francia, respectivamente: 1) el *placet,* que controlaba o impedía la entrada en vigor en un país de las disposiciones pontificias en materia de pagos y provisión de cargos, y 2) el *appel comme d'abus,* apelación contra la decisión de un tribunal eclesiástico ante un tribunal secular (en lo que se advierte palpablemente la transformación, más aún, la inversión de fuerzas que se estaba efectuando). Etapas especialmente importantes para este proceso fueron el Cisma de Occidente y la época del conciliarismo.

3. El peculiar aislamiento de *España* y su permanente y obligada lucha contra los moros (hasta la liberación de Granada en 1492) hicieron que en este país surgiera tempranamente un frente común político-eclesiástico, que configuró profundamente la conciencia nacional. Como consecuencia lógica, el poder eclesiástico pasó muy pronto a depender del

---

[32] Bien por insuficiente celo de sus residentes, bien como consecuencia de los privilegios de Roma.

poder estatal, de cuyo brazo armado directamente precisaba. La situación fue materialmente la misma que en Francia en la primera Edad Media, en la época de san Bonifacio (§ 38), con una diferencia: que la disposición de esas fuerzas auxiliares se organizó más minuciosamente. El giro decisivo en este sentido tuvo lugar bajo el reinado de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, activos promotores de la reforma, gracias a cuyo matrimonio surgió la unidad política de España (1469). Auxiliares suyos fueron los predicadores de penitencia y el cardenal *Ximénez de Cisneros* (§ 76, IV). El Concordato de 1482 concedió a los soberanos un gran poder decisivo en la provisión de los altos cargos eclesiásticos. Mediante la *Inquisición* permanente, institución eclesiástico-estatal, fuertemente centralizada, dirigida especialmente contra los judíos y moros conversos reincidentes *(marranos,* § 72), los reyes se crearon ese instrumento terrible, que facilitó la realización de sus anhelos de reforma tanto política como eclesiástica[33].

Este medio, la Inquisición, era absolutamente rechazable (§ 56, III), pero el resultado global de sus esfuerzos fue muy notable y de máxima importancia: bajo la dirección de los Reyes Católicos se realizó una verdadera reforma científica, eclesiástica y estatal. En sus efectos, por desgracia, se echaron de ver claramente las limitaciones propias del pensamiento de la época y de la tradición nacional. Con todo, esta labor preparó el terreno del cual surgieron las más vigorosas fuerzas auxiliares de la Reforma católica y de la Contrarreforma: la Compañía de Jesús, Teresa de Avila y los reinados españoles de Carlos V y Felipe II.

4. En *Francia,* el desarrollo que aquí estudiamos se remonta a Felipe IV y sus legistas (S 63) y se encuentra esencialmente ligado a la idea conciliarista, que en Francia estuvo claramente al servicio del galicanismo (y así se mantuvo hasta el siglo XIX). Su base legal fue la *Pragmática Sanción de Bourges* de 1438 (cuyo substrato fue, a su vez, el decreto del Concilio de Basilea) y, tras su abolición (teórica), el Concordato de 1516, que concedió al rey una influencia prácticamente ilimitada en la provisión de las diócesis y abadías, así como el dominio sobre los tribunales eclesiásticos.

5. En *Inglaterra* imperó también un sistema de iglesia nacional inglesa, semejante al galicanismo francés (al que tomó como fuente de inspiración y modelo).

6. En *Alemania* fue imposible un desarrollo unitario análogo al mencionado a causa de la diversidad de principados independientes. De aquí que fueran las Iglesias territoriales las que determinaran allí los

[33] Es importante advertir que Isabel y Fernando obtuvieron del pontífice su renuncia expresa al derecho de veto. La jurisdicción pontificia estuvo algunas veces en contra del rigorismo español.

acontecimientos[34]. Algo similar ocurrió en las ciudades imperiales libres. Se puede decir que en general, en la baja Edad Media, el consejo municipal de las ciudades intentó agotar todas las posibilidades para constituirse lo más posible en señor y dueño de los asuntos eclesiásticos de la ciudad. La ocasión se presentó sumamente favorable y fue consiguientemente aprovechada en aquella época de máximo debilitamiento del poder pontificio, la época del Cisma de Occidente, durante y después de los concilios reformadores. El programa consistió en retener en el país los dineros eclesiásticos, apoderarse de las fuerzas de la Iglesia y disminuir la influencia de los visitadores eclesiásticos extranjeros y sus atribuciones judiciales.

Un ejemplo clásico nos lo ofrece el desarrollo del poder eclesiástico del duque de Kleve. El papa le otorgó privilegios de tal naturaleza, que dieron origen a esta frase, que más tarde se convirtió en principio general del derecho: «El duque de Kleve es el papa de su territorio».

En significativa relación con este desarrollo se registró un incremento de las fuerzas eclesiásticas y religiosas dentro del propio país: por ejemplo, el aumento y la organización de las peregrinaciones. Este incremento, funesto desde el punto de vista cristiano, obedeció primordialmente (aunque no exclusivamente) a motivos políticos. El peligro de esta evolución quedó plenamente demostrado al tiempo de la Reforma.

7. Ya conocemos cómo se asentaron los fundamentos eclesiásticos, políticos y espirituales de la Edad Moderna. Estos fundamentos ya habían empezado a influir en la historia en el siglo XIII. El resultado fue un complejo enormemente variado de tendencias, una época de fuertes contrastes, que por todas partes, dada su situación y su continuo roce, provocaron no sólo una extraordinaria excitabilidad en todo el organismo, sino hasta irritaciones enfermizas. La época estuvo llena de posibilidades. Pero, a pesar del renacimiento jubilosamente saludado y en parte realizado, fue una época que estuvo muy lejos de sentirse tranquila y segura de sí. Más bien pareció estar visiblemente a la espera de un acontecimiento, de un empujón que la condujera a la realización de su destino. Lo dicho no es una interpretación *a posteriori,* ilegítima: prescindiendo de los acontecimientos mencionados y por mencionar, prescindiendo de las ideas, planes y exigencias indicadas, así como de las creaciones políticas, artísticas, religiosas, eclesiásticas y científicas, esta misma idea ya se manifestó expresamente tanto antes como después del 1517.

8. Como prueba fehaciente de esto tenemos dos documentos, uno del principio de este tiempo de cambio y otro del fin (o sea, del tiempo

[34] Entre sus raíces hay que recordar especialmente el régimen de las iglesias privadas o propias, que tantas tragedias habían de ocasionar (§ 34).

inmediatamente anterior a la irrupción de la Reforma), cada uno de los cuales se presenta en sí mismo precisamente como un programa global de la necesaria reforma de la *cabeza* de la Iglesia, con declaraciones, peticiones y propuestas que contienen lo que el Concilio de Trento habría de realizar en el campo de la reforma eclesiástica.

Estamos aludiendo tanto a los proyectos de reforma del cardenal Domenico Capranica (nacido en Capranica, cerca de Palestrina, y cuya actividad se desarrolló preferentemente en Roma), elaborados en 1450, como a los presentados por Tomaso Giustiniani y Vincenzo Quirini en 1513.

El polifacético cardenal Capranica fue un santo varón que, tras haber sido por dos veces candidato al pontificado, falleció poco antes de su elección como papa en el cónclave de 1458. Fue ésta una de las horas trágicas de la historia pontificia, junto con la temprana muerte de Adriano VI y de Marcelo II en el siguiente siglo. Por su parte, Giustiniani, tenido por *venerabilis,* procedente de la mejor sociedad de Venecia, fue una figura especialmente atractiva del círculo reformador de Venecia, integrado en su mayoría por laicos (a este círculo pertenecieron también Quirini, que había sido legado de la República, y el gran Gasparro Contarini). Giustiniani fue un humanista de gran erudición, ermitaño en Camáldoli y, más tarde, reformador de esta congregación. También a él se le puede considerar como un santo varón. En su piedad humanístico-mística mostró hasta el final de su vida una gran naturalidad. Su amigo Quirini le siguió a la Camáldula. El proyecto de reforma que ambos ermitaños enviaron a León X para el quinto Concilio de Letrán fue «el proyecto de reforma más amplio y radical de la era conciliar» (Jedin). En este programa, como en el del cardenal Capranica, encontramos una concepción sumamente religiosa y pastoral del quehacer reformador[35]. Ambos programas, yendo más allá de la simple supresión de los males externos en los «negocios» de la curia (la concesión de prebendas y la venta de dispensas con miras fiscales, en las que se encerraban gérmenes de descomposición religiosa), llegaban incluso a plantear la responsabilidad pastoral del papa, a quien corresponde la cura de almas de los pecadores.

Es verdad que estos dos proyectos, del principio y del final de esta etapa, tuvieron tan poco éxito como cualquiera de los otros que hubo entre medias. Pero a mediados del siglo XV no se pudo hacer caso omiso de todo ello. Desgraciadamente, las gigantescas fuerzas alertadas no guardaron una

[35] Entre las muchas propuestas para garantizar definitivamente un clero pastoral sólido (y bien probado) se encontraba también la siguiente: nadie debía recibir ninguna de las órdenes mayores sin haber leído antes toda la Biblia. Para los *laicos* (!), la Biblia debía traducirse a la lengua vernácula. Giustiniani, amante del griego, se manifestó decididamente a favor del uso de la lengua vulgar. El disgusto de los conventuales relajados le presionó tanto, que él propuso que se les debería hacer desaparecer.

correcta relación entre sí. Los signos del tiempo, desde el punto de vista eclesiástico y religioso y, en último término, también espiritual, lejos de apuntar hacia una reconstrucción, presagiaban la tormenta. Y la tormenta llegó: fue la Reforma de Lutero.

Período segundo

LA ESCISION DE LA FE. REFORMA, REFORMA CATOLICA, CONTRARREFORMA

Visión general

1. De entre los gobernantes que intervinieron decisivamente en las grandes contiendas de este período, sólo cambiaron los papas. Los tres grandes contrincantes políticos —Carlos V, Francisco I y Enrique VIII— permanecieron en el poder desde el comienzo de las luchas político-religiosas, para retirarse después del escenario de la polémica casi simultáneamente, hacia mediados de siglo. Por este mismo tiempo las luchas político-eclesiásticas llegaron a un final provisorio, pero también decisivo, con la Confesión y la Paz de Augsburgo de 1555. Este período tiene, pues, como límite natural la mitad del siglo. De los reformadores, Zuinglio se retiró en 1531, Lutero murió en el 1546 y Calvino, que era más joven, murió en 1564.

2. Papas: Julio II (Rovere, 1503-1513), personalmente no piadoso ni interesado seriamente por la reforma eclesiástica, creó el moderno Estado de la Iglesia y planeó la construcción de la nueva Basílica de San Pedro. León X (Médici, 1513-1521; § 76, 79). Comienzo de la Reforma (§ 79s). Adriano VI (1522-1523; § 87, I). Clemente VII (Médici, 1523-1534), lucha con el emperador, cuestión matrimonial de Enrique VIII (S 83, II). Paulo III (Farnese, 1534-1539; Concilio de Trento, § 89). Julio III (Del Monte, 1550-1555), segundo período de sesiones del Concilio de Trento, con importantes decretos de Reforma (§§ 87, 89).

3. En el *imperio* hubo que elegir emperador a la muerte de Maximiliano (enero de 1519). Los principales candidatos eran Carlos de Habsburgo (rey de España, nieto de Maximiliano) y Francisco I, rey de Francia. El papa León X se pronunció contra la candidatura de los Habsburgo y buscó la colaboración política del soberano territorial de Lutero, Federico el Sabio. Fue elegido Carlos V (1519-1556); una cláusula electoral restringió aún más los derechos imperiales en una época de suma importancia para el desarrollo de la Reforma en Alemania.

4. En *Francia,* al no muy afortunado Luis XII le sucedió su primo Francisco I (1515-1547), un relumbrante príncipe renacentista. Concordato de 1516 (§ 75, II). Su política exterior estuvo dominada por la lucha contra el emperador; se alió con los turcos y en su país persiguió a los protestantes a la vez que apoyó a los príncipes protestantes alemanes.

5. En *Inglaterra,* Enrique VIII (1509-1547) robusteció hasta tal punto el poder de la realeza, que fue capaz de desvincularse del papa cuando éste se opuso al divorcio de su primera mujer, Catalina de Aragón (tía de Carlos V). En un primer momento, en Inglaterra no se modificó ningún punto de la doctrina eclesiástica. En Escocia se introdujo (sobre todo a partir de 1555) la Reforma de Calvino por obra de John Knox († 1572).

6. *España,* principal posesión de Carlos de Habsburgo, consiguió, gracias a sus colonias americanas, una inmensa riqueza e influencia. Desde principios del siglo XVI se erigen diócesis en el Nuevo Mundo, es decir, en las colonias españolas y portuguesas se erigieron diócesis; la misión de las Indias, en un primer momento, estuvo, en su mayor parte, en manos de los dominicos (§ 94). El fraile dominico Bartolomé de Las Casas (cuya actividad en las colonias se desarrolla desde 1502 a 1547) tomó partido en favor de los indios, explotados de mil maneras. Para descargo de los indios fueron llevados a América esclavos negros en condiciones a menudo indignas. La conquista en su conjunto adoleció de grandes y crasos fallos desde el punto de vista cristiano.

7. Para *Suiza* véase el § 83: Zuinglio y Calvino.

CAPITULO PRIMERO

LA REFORMA PROTESTANTE

§ 79. *CAUSAS DE LA REFORMA*

I. OBSERVACIONES PREVIAS

1. La Reforma protestante es la mayor catástrofe que ha sobrevenido a la Iglesia en toda su historia hasta hoy. Ni las herejías de la Antigüedad, ni las sectas de la Edad Media, ni siquiera la separación de la Iglesia oriental de Roma tuvieron efectos tan graves para la existencia de la Iglesia y de la fe como la Reforma. No obstante la profunda hostilidad existente entre la Ortodoxia griega y la Iglesia latina y sus perniciosos efectos, ambas han representado y representan el mismo tipo de eclesialidad sacramental, constituida jerárquicamente. En cambio, la Reforma creó un tipo de cristianismo *esencialmente* diferente de la concepción católica, el cual ha tenido fuerza suficiente para constituir una forma de Iglesia estable durante siglos. Por primera vez, a consecuencia de la Reforma, la unidad de fe de la cristiandad quedó destruida. Y la destrucción de esta unidad era (en sí y en sus consecuencias) la mayor desgracia que podía experimentar la fundación

única del único Señor, pues está en clara contradicción con su voluntad manifiesta («Que todos sean uno», Jn 17,21ss). Hay que añadir, además, que, dada su repercusión mundial, la Reforma se ha convertido en pieza central de la historia moderna del mundo occidental (e incluso no occidental), en destino de todo el mundo moderno, sin exceptuar a la Iglesia católica, en la cual ha influido de forma profunda y variada, sea directa, sea indirectamente. La repercusión de la Reforma en la Iglesia católica no ha revelado toda su significación hasta nuestros días, precisamente en el despertar del pensamiento ecuménico, que abarca a la Iglesia entera. Hoy se hace patente cómo la Reforma surgió del interior más profundo de la Iglesia y cómo originariamente sus ideas tendieron a una reforma positiva de la Iglesia desde su propio centro.

2. Esta importancia capital nos obliga a ocuparnos de la Reforma (es decir, de un acontecimiento que llegó a convertirse en cuestión fundamental incluso fuera de la Iglesia) con más detenimiento del que correspondía de suyo al período, relativamente corto, en que se dieron los hechos decisivos (1517-1555).

Captar el sentido interno de este acontecimiento (y no sólo hacer un recuento de los múltiples e innumerables hechos e ideas particulares) es decisivo para entender *a)* el propio acontecimiento histórico como también *b)* su repercusión histórica hasta el momento actual.

3. Lo más importante es esto: hoy la Reforma no es un simple acontecimiento histórico, algo que ocurrió una vez hace tiempo. Al contrario, sus consecuencias siguen influyendo directamente en las cuestiones más importantes de nuestra vida política, eclesiástica, económica y privada. La Reforma del siglo XVI es todavía actualidad viva. Que algunos pensadores superficiales e incapaces de una cierta penetración histórica se atrevan a veces a negarlo nada cambia en la importancia vital del hecho mismo.

II. EL PROBLEMA DE LAS CAUSAS

1. Para plantear eficazmente el problema de las «causas» de la Reforma es particularmente necesario tener en lo posible ideas claras sobre la esencia de la realidad histórica. La realidad histórica es vida en flujo incesante, que discurre por múltiples estratos, corrientes y contracorrientes y que se constituye sobre la trama de miles de influencias recíprocas de los impulsos más diversos; la realidad histórica es un todo, que muchas veces se desarrolla en el inconsciente, que está dirigido por una finalidad misteriosa, cuyo enigma nunca podrá ser completamente descifrado. La historia, en su auténtico sentido, es vida, y la vida es siempre un misterio. La suma de sus miembros —aunque pudiéramos conocerlos todos— nunca

constituye el todo viviente. La capacidad de reconstrucción e interpretación del historiador tiene trazados unos límites muy estrictos.

2. Por lo que respecta a la Reforma en particular, hay que tener en cuenta desde el principio que fue cualquier cosa menos un acontecimiento simple, permeable, transparente. La Reforma fue, por el contrario, un entramado extraordinariamente complejo, tanto en sí mismo como en su infraestructura, compuesta de múltiples elementos, y no nuevos, sino seculares en el tiempo. Precisamente esta infraestructura es uno de los puntos más importantes. Si tenemos presente la formidable pugna político-eclesiástica entre el Papado y el Imperio, entre las fórmulas abstractas, lógicas, escolásticas (esto es, jurídicas) y el estilo de predicación profético-religioso de la Biblia, tal y como la hemos visto discurrir durante la Edad Media, comprenderemos que no fue casual el advenimiento de la Reforma, que el acontecimiento que en ella se «produjo» no fue en absoluto artificial o extrínseco.

La Reforma fue tanto un acontecimiento social como la obra de destacadas personalidades concretas. En cuanto fenómeno social, fue un movimiento no sólo histórico-espiritual, sino también decididamente político y económico, aunque en muchos aspectos obedeció las leyes de agrupaciones eclesiales de mayor o menor extensión.

Además, en cuanto movimiento histórico-espiritual, tuvo primordialmente un carácter religioso-teológico, que implicó una extraordinaria variedad de cuestiones importantísimas relacionadas con la religión, el cristianismo y el papado en general y, particularmente, en su estructura medieval; pero la difusión de la Reforma, a su vez, estuvo esencialmente conectada con el movimiento filosófico-individualista del Humanismo; en ella repercutieron las diversas tendencias disgregadoras y las diversas exigencias que tan abundantemente hemos registrado durante la baja Edad Media en todos los campos de la actividad humana. La Reforma, pues, no fue sólo un acontecimiento eclesiástico, religioso, y mucho menos exclusivamente teológico o histórico-teológico, sino que en gran medida fue también una lucha política. Y en todo caso, no obstante, la Reforma fue sobre todo producto de personalidades individuales creadoras como Lutero y Calvino, quienes multiplicaron y complicaron todo lo expuesto con las contradicciones de su vida personal.

De aquí que la Reforma fuese un fiel reflejo de la época de finales del siglo XV, que, como hemos visto, semejó una caldera hirviendo, una época en que se dieron, en todos los campos, las más agudas contradicciones. Sólo que con las mencionadas personalidades afluyó al proceso una pluralidad inagotable de aspectos nuevos, y todo ello con ese carácter misterioso que siempre señala un límite (límite doloroso) a todo intento de explicación de las grandes figuras históricas.

Un proceso histórico de tanta complejidad e importancia jamás podrá ser descifrado plenamente en todas sus causas principales y secundarias con su recíproca influencia y significación. Lo cual quiere decir —y conviene tenerlo presente desde el principio— que, aduciendo unas cuantas palabras-clave, tan sólo tendremos un escaso esqueleto o armazón para responder al problema de las causas de la Reforma, pero nunca su solución real y completa.

3. Por ello es necesario entender el concepto de «causas» en su sentido más amplio, es decir, en el sentido de «presupuestos» y «preparaciones». Pues la respuesta a la pregunta por las «causas» de la Reforma estriba poco menos que en el acontecer total que hemos visto desfilar ante nuestros ojos desde fines de la alta Edad Media. Desde muchos puntos de vista, la totalidad de los párrafos del 59 al 73 podría recibir este título general: «Causas de la Reforma», o bien, formulado de otra manera, «cómo se llegó a la Reforma». *La Reforma fue preparada* —y *en este sentido causada— por la disolución de los principios y las actitudes fundamentales que sirvieron de base a la Edad Media.*

A principios del siglo XVI, esta disolución o, mejor dicho, la nueva situación estuvo caracterizada por los factores ya indicados en los párrafos 73 al 78, factores que se dieron *en* la Iglesia (el papado, los obispos, el clero, el pueblo), *junto* a la Iglesia y *contra* la Iglesia (humanismo, «socialismo», apocalíptica, espiritualismo, Iglesias nacionales). El resultado global de todos estos factores fue el siguiente: un debilitamiento de la estabilidad del sistema eclesiástico y religioso, una peligrosa disconformidad con la situación existente en la Iglesia y una imperiosa, vital necesidad de reforma radical en la cabeza y en los miembros.

4. La Reforma fue una *lucha* por encontrar la verdadera forma del cristianismo. Esto no significa que fuese obvio que esta lucha tuviera que sobrevenir, y mucho menos que tuviera que ser resuelta por una gran parte de la cristiandad occidental en un sentido antieclesiástico o, mejor dicho, antipontificio. Para comprender la Reforma protestante (tanto en su origen, su ser, su desarrollo y sus consecuencias como en su valoración objetiva), uno de los presupuestos indispensables es lograr una idea clara de la *posibilidad* de la Reforma partiendo de estos dos problemas y de la situación de la Iglesia de entonces.

El presupuesto fundamental que hizo posible el surgimiento de Reforma fue doble:

a) Por una parte, el hecho de que surgiese la duda de si la Iglesia entonces vigente y dominante era realmente la verdadera Iglesia de Jesucristo. Esta duda creció paulatinamente desde distintos puntos de partida. Al principio no estaba formulada, simplemente alentada de . forma inexpresa en la tendencia secreta e íntima de ciertos pensamientos y hechos decisivos; pero después (en algunos casos sorprendentemente pronto) se

manifestó, o simplemente se insinuó, de las más diversas formas: como acusación, amenaza, exigencia o tesis teológica. El curso de la trayectoria había partido del despertar de la piedad personal durante el siglo XII (§ 50s) y de la crítica de su teología monástica contra la politización del régimen eclesiástico pontificio (Bernardo de Claraval), pasó luego por la destructiva lucha con el ilustrado Federico II y desembocó en los procesos de desintegración antipontificios de la baja Edad Media (Felipe IV, Ockham, la idea conciliarista, el primitivo «galicanismo», el Cisma de Occidente [de efectos especialmente destructivos], los valdenses, los cátaros, Wiclef, Hus; en suma: la necesidad de una reforma de la Iglesia).

b) Por otra parte, a pesar de que esta duda se extendió muy lentamente y de que el Occidente fue tomando conciencia de ella más lentamente aún, en la vida filosófica, política y económica las relaciones con la Iglesia se tornaron cada vez más superficiales, menos absolutas. La imposibilidad de atentar contra la Iglesia, que durante mucho tiempo había dominado la conciencia de Occidente, desapareció y surgió en su lugar la posibilidad de una transformación radical.

A principios de la Edad Moderna, tal vulnerabilidad de lo católico llegó a convertirse en un peligro vital para la Iglesia bajo estas dos formas: *a)* bajo forma de herejía o semiherejía agresiva: husitismo, apocalíptica, espiritualismo; *b)* bajo forma de desintegración interna, más velada: principios de un cierto indiferentismo en la cultura renacentista, alejamiento espiritualista de la formación humanística respecto a la realidad de fe de la Iglesia y acentuado *confusionismo teológico* (ockhamismo nominalista; humanismo espiritualista; ruptura entre la idea religiosa y la vida mundanizada de los prelados; tensión en la idea de la Iglesia entre curialismo, incluso supercurialismo, y conciliarismo).

5. A pesar de todo esto, a principios del siglo XVI la Iglesia pontificia seguía siendo la fuerza rectora absoluta de la época. La Iglesia era la guardiana y rectora indiscutible de toda la vida pública y privada. Incluso la vida del Estado no era concebible sin estar fundamentada en los dogmas y en el orden de la Iglesia. La desintegración a que nos hemos referido iba minándola en profundidad y en extensión, pero en muchos aspectos era todavía latente. Muchos habían llegado ya a un punto en el que un solo paso más en la misma dirección hubiera supuesto su separación de la Iglesia, pero ellos ni siquiera lo sospechaban. Precisamente esta «desintegración» *interna* y este alejamiento inconsciente de la palabra vinculante de la Iglesia fueron los que convirtieron el ataque —cuando éste sobrevino por obra de Lutero— en un golpe demoledor.

6. Lo hasta ahora indicado, que más tarde aún hemos de fundamentar, se refiere sólo a los *presupuestos* de la Reforma. Pero hay, además, todo un complejo de «causas» que deben distinguirse de tales presupuestos con todo rigor metodológico si queremos obtener un

entendimiento más profundo de la Reforma. Se trata de las causas que directamente la provocaron. Y que fueron, en suma, los reformadores, sobre todo Martín Lutero (§ 82), Juan Calvino y Ulrico Zuinglio (.§ 83). Aquí debemos hacer alusión en seguida, aunque sólo sea de pasada, a algo decisivo: Lutero no provenía (o provenía muy poco) de un estamento eclesiástico afectado por la susodicha descomposición *religiosa* interna (aunque sí padeciera el raquitismo teológico de entonces). Lutero partió de un planteamiento religioso serio. Precisamente por ello la conjunción de sus bienintencionadas y crecientes dudas en la Iglesia papal con las dudas del mundo que le rodeaba proporcionó a su acción un empuje extraordinario.

7. Efectivamente, muy raras veces una personalidad individual ha tenido tanta importancia para un proceso histórico de cambio radical —para una revolución de gran estilo— como la tuvo Martín Lutero para la Reforma. Es cierto que Lutero apenas expresó idea alguna que no pueda encontrarse ya en los teólogos, críticos y predicadores anteriores a él. De ahí que algunos autores, incluso protestantes (como, por ejemplo, Haller), hayan querido minimizar la participación creadora de Lutero en la Reforma. Según ellos, su importancia se reduciría exclusivamente a haber hecho saltar la chispa sobre la pólvora ya acumulada, es decir, se limitaría al papel de organizador y de causa ocasional.

Pero semejante interpretación pasa por alto lo esencial. Lutero fue una figura decisiva para la Reforma también en un sentido objetivo. La Reforma vivió sustancialmente de la energía de Lutero, y esa energía no se pudo derivar en absoluto del patrimonio tradicional. Por ello, la exposición de la Reforma debe partir de Lutero. La pregunta capital es la siguiente: ¿Cómo llegó Lutero a convertirse en reformador? La tarea primera y más importante es comprender histórica y psicológicamente la primitiva evolución de Lutero. La posterior comprensión y valoración del reformador y de su obra dependerá en gran manera de los resultados que aquí se obtengan.

La tarea propuesta encierra una enorme dificultad psicológica, aun prescindiendo de los obstáculos anímicos que implica la propia materia y su particular carácter. Es difícil para los protestantes, porque consideran a Lutero como el héroe por antonomasia de su historia y propenden siempre a sobrevalorarlo excesivamente, esto es, están poco dispuestos a adoptar frente a él una actitud crítica abierta. El hecho de que en teoría acepten otro punto de vista y coloquen a Lutero bajo el peso de la crítica poco o nada cambia su susceptibilidad en la práctica, susceptibilidad que es hoy incluso más acrítica que en el siglo XIX. Y es difícil para los católicos, porque Lutero destruyó la unidad de la Iglesia y es un hereje condenado. Por este motivo es necesario que nosotros mismos tengamos conciencia clara de la actitud fundamental que adoptamos al estudiar la Reforma.

8. Las «causas» de la Reforma explican cómo se pudo llegar a ella y también, en cierto sentido, cómo históricamente se tuvo que dar ese paso. Las «causas» explican el «cómo» de la aparición de la Reforma. Pero de ningún modo constituyen una justificación teológica de la Reforma (§ 81). Ciertamente, las «causas» de la Reforma fueron, como ya hemos visto, tan profundas y complejas y entre las exigencias de los reformadores hubo intenciones verdaderamente cristianas y católicas en tan elevado número, que una vez más hemos de esforzarnos por evitar que al hacer la segunda constatación se olvide o se tome menos en serio la primera. Buen medio para que los católicos podamos adoptar una postura correcta es tener en cuenta que, desde el punto de vista histórico, la reforma católica intraeclesial del siglo XVI no se habría realizado sin la amenaza experimentada por la Iglesia ante la Reforma protestante. Sin duda, aún tendremos que aquilatar un poco más esta afirmación (§ 86ss). Pero su legitimidad está en cualquier caso tan documentada y es de tan enorme relevancia, que obliga por fuerza a estudiar el acontecimiento de la Reforma en toda su responsabilidad como juicio de Dios.

Otro medio esencial nos lo brinda el contenido religioso de la Reforma. Veremos que las figuras que se alzaron contra la Iglesia no propugnaron exclusivamente afirmaciones heréticas.

§ 80. *PRINCIPIOS BASICOS PARA COMPRENDER LA HISTORIA DE LA REFORMA*

1. Dios es el Señor de la historia. Según el evangelio (Lc 12,6ss), nada acaece sin la voluntad del Padre, que está en los cielos. Nadie, pues, tiene menos motivos para negar un hecho —se encuentre donde se encuentre— que el cristiano. Si pese a todo lo intenta, incurre en la sospecha de que su confianza en el Padre de los cielos no es auténtica fe. La verdad se justifica por sí misma. De ahí que la historia de la Iglesia no necesite ser aderezada ni coloreada de rosa; la misma verdad defenderá a la Iglesia. Tanto más cuanto que toda realidad cristiana exige básicamente la *metanoia;* por tanto, también la confesión del propio fracaso, aunque sea grave. Apenas habrá otro caso en que tener presente estas ideas revista tanta importancia como en el estudio de la historia de la Reforma.

Lutero es un hereje condenado por la Iglesia. En sus doctrinas se encuentran herejías formales. Lutero causó a la Iglesia heridas más hondas que cualquier otro de sus enemigos. Todo esto es cierto. Pero con ello no está ya liquidado el juicio sobre Lutero, puesto que es incompleto. Junto a esta valoración dogmática formulada con tan gruesos trazos y junto a la valoración histórica que más tarde haremos desde el punto de vista espiritual y religioso, también es necesario dejar paso franco a una comprensión histórica de la Reforma y sus jefes, y evidentemente también

de sus valores religiosos, cristianos y dogmáticos. Por ello anunciamos ya aquí el gran tema del «Lutero católico».

No resulta nada fácil, como lo prueba la interpretación protestante de Lutero, con su enorme cúmulo de contradicciones, determinar el auténtico núcleo de la doctrina y del pensamiento de Lutero. De ahí que inexcusablemente surja esta cuestión: en el reformador Lutero, ¿qué fue lo propiamente «reformador»? Y la cuestión complementaria: ¿qué hubo en él de católico y qué quedó de ello? Con toda seguridad, el reformador Lutero estuvo muy lejos de ser simplemente un hereje.

2. Sobre la Reforma y sobre Lutero poseemos una extraordinaria cantidad de fuentes, que nos informan poco menos que de todos los acontecimientos hasta en los detalles más insignificantes. Pero, a pesar de esta sobreabundancia de fuentes y del esfuerzo dedicado durante cuatrocientos años a su estudio, católicos y protestantes aún siguen hoy ásperamente enfrentados en sus respectivos juicios. La razón más profunda de esta discrepancia no puede, pues, estribar en la falta de conocimientos. De hecho, reside más bien en condicionamientos de carácter extracientífico pertinentes a la fe (o a prejuicios confesionales). Pero también reside en las tensiones, oscilaciones y oscuridades del pensamiento del propio Lutero, y las más de las veces en su peculiar modo de expresar las ideas teológicas.

Por otra parte, desde hace treinta o cuarenta años se ha iniciado una mayor comprensión entre la dos confesiones cristianas en el campo de la investigación y, sobre todo, en el del pensamiento religioso en general. Se ha reconocido que buena parte de las apreciaciones y juicios contradictorios se basaba en *malentendidos,* a veces sumamente crasos (cf., por ejemplo, el problema de la justificación, § 84). Para atajar todo tipo de pensamiento superficial es preciso recordar aquí que los «malentendidos» son elementos fundamentales de la discusión en las grandes controversias de la historia universal y eclesiástica. La mala inteligencia radical de sí mismo y del adversario siempre ha desempeñado un papel capital en las grandes polémicas del espíritu. Llegar a entender esto es uno de los aspectos más importantes para la comprensión de la historia. Otras discrepancias son consecuencia de los condicionamientos de la época, producto de situaciones ya pasadas y superadas. El resultado global es que, a pesar de todas las diferencias y contradicciones esenciales, lo común fue inesperadamente mayor de lo que generalmente se ha creído. En este punto todo depende de que se formule adecuadamente lo que en cada caso se quiere decir.

Una consideración serena de la Reforma no puede por menos de alegrarse de este acercamiento e intentar fomentarlo.

3. Como para tratar cualquier problema histórico que nos afecte profundamente, también para tratar éste todos los requisitos se reducen en definitiva a la obligación (o al menos disposición) de una veracidad

absoluta. Pero conseguir tal veracidad depende a su vez de esta otra cuestión: ¿Qué actitud anímica he de adoptar para cumplir de la forma más segura con dicha obligación y para descartar las fuentes de error tanto en la recogida de los datos como en la valoración de los mismos? En la historia de la Reforma son tan grandes las dificultades y tan elevados los intereses contrapuestos, que merece la pena ocuparse más detenidamente de esta cuestión. Se trata de conseguir que la actitud que pretendemos se convierta en un respeto religioso a los hechos, a la verdad y a las convicciones de conciencia de cuantos la defienden.

A) 1. En la consideración histórica, toda fuente de error que no se base en la falta de material tiene como origen el interés personal y el ergotismo, es decir, una «intención» subjetiva (que muy bien puede ser inconsciente).

2. Sin embargo, en la consideración histórica también es válida esta verdad suprema: los planteamientos hechos sin interés alguno jamás penetrarán en el corazón de las cosas. Antes bien, sólo el amor inmerso en un objeto hasta el fondo conseguirá sondear plenamente su peculiaridad (san Agustín). En la actualidad, sólo los más retrógrados y de mediana cultura se entusiasman todavía con el principio pseudo-liberal de la falta absoluta de presupuestos. Pero, por otra parte, hay que seguir sosteniendo que el amor, como cualquier otra virtud, nunca debe prescindir de la prudencia. Con otras palabras: no debe prescindir de un entendimiento desapasionado de las situaciones concretas; de lo contrario, no verá realidades, sino sueños. También el amor más noble puede cegar y ha cegado, de hecho, muchas veces.

Así, pues, es necesario, por una parte, sumergirse por entero en el objeto histórico y, por otra, guardar una distancia suficiente para ganar perspectiva. La actitud correcta es la del entusiasmo sereno. Esta actitud no significa en modo alguno indiferencia o frialdad, sino plenitud de amor, porque en su interior es totalmente sincera.

3. Esta actitud, sin duda la que mejor nos permite evitar los errores que amenazan al conocimiento histórico, se adquiere en plenitud partiendo sobre todo del mensaje cristiano, pues el cristianismo es ambas cosas: verdad y amor. Su conjunción evita la crítica destructiva y favorece la constructiva; proscribe la tentación de tergiversar injustamente al adversario, aun cuando se rechace su posición con toda firmeza, y al mismo tiempo reconoce los valores que en ella puedan contenerse. La postura no es otra cosa que el respeto a la verdad. Toda verdad se basa también en el misterio. Y el curso de la verdad a través de la historia se basa también en el misterio de Dios, el *deus absconditus,* el Señor de la historia, cuyos pensamientos, según palabras de la Biblia, nadie conoce (cf. Rom 11,33). Desde este humilde y contenido respeto a la verdad veremos también el propio patrimonio como realmente es; es decir, comprobaremos que,

además de luces, también hay sombras y estaremos dispuestos a reconocer y conllevar la culpa de la propia causa *(felix culpa*, § 1, 1). La mera idea de la providencia y la fe en el gobierno particular de la Iglesia por el Espíritu Santo bastan para eliminar cualquier exageración y represión dogmática ilegítima. ¡Actitud religiosa cristiana, espíritu misionero tanto en un campo como en otro! Y ambas cosas, evidentemente, lejos de todo relativismo, oportunismo e indiferentismo. La verdad es inexorable; ésa es su esencia. Y la condescendencia acomodaticia la mata. Pero también es correcto, según la tendencia del cristianismo primitivo a reconocer los gérmenes de verdad dispersos por todas las partes del mundo y según el significado pleno del concepto de «catolicidad», rastrear y reconocer las huellas de la verdad y belleza de Dios aun allí donde están mezcladas con el error y acaso con la maldad. Pero esta actitud general de apertura sólo puede adoptarse plenamente desde el cristianismo, porque es la religión del amor. Que el amor pueda conducir a un encuentro espiritual aun dentro de confesiones distintas y opuestas constituye un misterio. Pero que este misterio tiene una fuerza efectiva lo podemos comprobar nosotros mismos en el trabajo actual de la Una-Sancta y, especialmente, en la persona del papa Juan XXIII, en muchas de sus alocuciones y en la eficacia de muchas de sus iniciativas.

B) 1. Todo esto adquiere redoblada importancia cuando son los católicos quienes se proponen estudiar la historia de la Reforma. Los acontecimientos que nos ocupan ejercen todavía en la actualidad, como ya hemos dicho, una viva influencia. Y al punto se echa de ver la fuerza destructora del egoísmo, que intenta desviar la reflexión del plano de la investigación y la ponderación al plano del ergotismo y, de ahí, al de la disputa.

2. Las susodichas exigencias y medidas de prudencia bastan y sobran para garantizar también en este caso la postura espiritual correcta. Pero aún hay otros motivos especiales que pueden facilitarnos la adopción de la necesaria actitud comprensiva frente al destructor ataque de los reformadores contra la Iglesia. Las reflexiones aquí pertinentes giran, en último término, en torno a esa difícil pregunta que no podemos sino insinuar: ¿En qué sentido la Reforma tuvo una significación positiva dentro del plano de salvación de Dios? Como material que puede contribuir al esclarecimiento de esta cuestión voy a aducir tres razones: una filosófica, otra teológica y otra histórica.

3. Como fundamento y punto de partida hay que constatar lo siguiente: desde hace cuatrocientos años la Reforma es un hecho. Desde entonces, millones y millones de hombres han nacido fuera de la única Iglesia verdadera, sin poder hacer nada por evitarlo, teniendo que recorrer su camino hacia la eternidad sin la predicación de la doctrina y sin los medios sacramentales de salvación de la Iglesia católica. Podemos estimar

que se trata al menos de la mitad de los hombres nacidos después de la Reforma en Occidente y en los países colonizados por él. Si a esto se añade el hecho del enorme crecimiento de la población de Europa y América durante la Edad Moderna, nos encontramos con una cifra que sobrepasa con mucho el número total de los miembros de la Iglesia desde su fundación hasta la Reforma. Es un hecho de enorme importancia, sencillamente. Y no es lícito pasarlo por alto sin más, cuando de lo que se trata es de rastrear las huellas de la obra de Dios en la historia.

4. *Razón filosófica:* Dice el cardenal Newman[1]: «No puede admitirse que una parte tan grande de la cristiandad (se refiere a los protestantes) esté separada de la comunión con Roma y haya mantenido su protesta durante trescientos años por cosas sin importancia... Todos los errores se basan en una u otra verdad y se nutren de ella, y el protestantismo, que está tan extendido y existe desde hace tanto tiempo, debe encerrar una gran verdad o muchas verdades y ser testigo de ellas».

El hecho antes indicado se confirma con la constatación de que el curso de la historia del espíritu en general no se ha caracterizado por la concordancia, sino por la diversidad de soluciones. Con otras palabras: el error ha participado, de hecho, bajo múltiples formas en la evolución espiritual de la humanidad y en el desarrollo de la historia, cuyo Señor es Dios. Tal constatación, en último término, no hace más que ratificar la idea del cristianismo primitivo, ya aludida a menudo, de que también en el error se encuentran elementos de verdad, o el reconocimiento parcial que un Jerónimo y un Agustín tributaron a los herejes cristianos (§ 30).

Esto nos permite así, en una formulación radical, tomar conciencia de que en un movimiento religioso no católico, acorde con la disposición efectiva del espíritu humano y, por tanto, «querido por Dios», pueden darse verdaderos valores religiosos, cristianos.

Esta constatación es obvia y, sin embargo, reviste gran importancia. Si la tenemos en cuenta, nos será más fácil contemplar con imparcialidad al protestantismo y a sus jefes: caeremos menos en la tentación de hacer un juicio inquisitorial, como por desgracia hicieron muchos de nuestros padres, pecando así objetiva y gravemente contra la verdad de manera grave y causando de hecho un extraordinario perjuicio al crecimiento del reino de Dios sobre la tierra.

La razón teológica y la razón histórica que hemos anunciado mostrarán ahora que aquella posibilidad se ha convertido ya en gran medida, como habremos de comprobar, en una realidad.

5. *Razón teológica.* El concepto cristiano de Dios comprende la idea de su causalidad universal y la idea de su paternidad. Si, además, la fe en la providencia nos enseña que hemos de aceptar llenos de confianza que

[1] Antes de su entrada en la Iglesia católica.

ningún pajarillo cae del tejado sin la voluntad del Padre, que está en los cielos (Mt 10,29), con mucha mayor razón tendremos que recurrir a esa misma voluntad de Dios para tratar de explicar el hecho de la escisión de la *única* Iglesia de Dios, que ha hecho que durante siglos millones de hombres nacieran y vivieran fuera de su organismo. Aquí, junto al trágico hecho de la escisión de la fe y de las Iglesias, o por encima, dentro e incluso a través de ese mismo hecho, debemos suponer que existe un fin positivo, al servicio del cual puso Dios el acontecimiento, si es que realmente tomamos en serio la fe en la providencia y no queremos reducirla a una palabra vacía de contenido.

Las fórmulas teológicas que nos permiten suponer la existencia de ese significado positivo son los conceptos de los «caminos extraordinarios de la gracia» y el «error invencible».

Las consideraciones apuntadas valen, cuando menos, para la segunda y las siguientes generaciones del protestantismo. No vamos a investigar aquí hasta qué punto valen también para los reformadores, por ejemplo, para el propio Lutero, o hasta qué punto es posible un apartamiento no culpable de la fe. Nos atenemos simplemente al hecho de que la misma Iglesia considera que el pronunciarse sobre la culpa subjetiva del hereje es algo que rebasa su competencia (Pío IX, el 9 de octubre de 1854). Respetemos el misterio del Juez Supremo. Su fallo es el único que alcanza a estas profundidades. Y a la vez recordemos especialmente aquí esa actitud fundamental del espíritu de la que hemos hecho profesión al comenzar nuestro recorrido histórico: determinar la culpa subjetiva o el mérito subjetivo no es competencia de la reflexión histórica; ésta se pregunta más bien por los datos objetivos y sus repercusiones históricas.

6. Sobre la *razón histórica* notemos lo siguiente: el tiempo pasado por Lutero en el convento, tiempo agitado y fundamental para el desarrollo de su personalidad, da la impresión general de haber sido un período de lucha extraordinariamente seria desde el punto de vista religioso. Decididamente habrá que reprochar a Lutero algunas de sus actitudes en el convento; se podrá encontrar en su constitución anímica ciertas «fuerzas oscuras», tal vez hasta elementos «patológicos»; habrá que considerar parte de su doctrina como opuesta a la confesión católica, es decir, como herética; no fue sólo culpa, sino también desgracia que Lutero, en su lucha interior, tomase unos puntos de partida unilaterales, psicológica y teológicamente falsos (§ 82); pero es indudable a la vez que en el convento luchó Lutero por la salvación de su alma con enorme profundidad cristiana y con gran seriedad de creyente ante Dios.

Por lo demás, lo que queremos con la susodicha razón histórica es consignar el carácter esencialmente cristiano del protestantismo originario de los reformadores. Se trata en definitiva de un punto central en el cristianismo: la entrega fiel y confiada al Padre, que está en los cielos, por

medio de Jesucristo el Crucificado. Cuando reparamos en que esta entrega confiada constituye el núcleo de la doctrina de los reformadores sobre la justificación, al punto se hace patente un hecho sorprendente: que la doctrina de los reformadores, en el punto que consideraban decisivo, era una doctrina católica. (El ya mencionado —y aún hoy desagradable— tema de los «malentendidos» habidos al surgir la rebelión contra la vieja Iglesia —tema que, si no se trata aisladamente, puede conducirnos a una comprensión verdaderamente profunda del caso— entra así de manera especialísima en el estudio del acontecimiento de la Reforma).

7. La postura que aquí se requiere no es nueva en la historia de la Iglesia. La ya mencionada idea del gran converso John Henry Newman corre pareja con estas palabras de Clemente María Hofbauer, al que la Iglesia ha canonizado: «La Reforma surgió porque los alemanes tenían, como siempre tienen, necesidad de ser piadosos» (citadas por Friedrich Perthes). Antecedentes de esta misma actitud fueron ya las afirmaciones de Adriano VI, papa contemporáneo del protestantismo en sus comienzos y hombre muy consciente de su responsabilidad (§ 84), las del gran cardenal Contarini (§ 87), de san Pedro Canisio (según el cual la causa de la Reforma fue la ignorancia y la incontinencia del clero alemán) y otros.

8. Una consideración de este tipo, que prescindiendo de segundas intenciones tácticas intenta someterse al juicio exclusivo de la verdad, puede contribuir mucho al esclarecimiento de la verdadera historia de la Reforma, puesto que hará que los cristianos evangélicos estén dispuestos por su parte a ejercer la necesaria crítica sobre Lutero, sobre los demás reformadores y sobre el acontecimiento de la Reforma en general o, cuando menos, a examinar más cuidadosamente la crítica de los católicos. La vida es y debe ser un todo, especialmente dentro del cristianismo. Por ello deberíamos poner en práctica precisamente uno de los motivos fundamentales de la Reforma: hacer penitencia (Primera tesis de Lutero sobre las indulgencias, § 81).

§ 81. *VIDA DE MARTIN LUTERO Y PRINCIPALES ACONTECIMIENTOS DE LA REFORMA EN ALEMANIA*

DESDE EL NACIMIENTO HASTA SU VIAJE A ROMA

Martín Lutero nació en Eisleben en 1483, de una familia de pequeños campesinos, pero con afanes de progreso. No tuvo de niño una religiosidad especial; como sus contemporáneos, creció en un ambiente fuertemente influido por la fe en las brujas y en el demonio. Su infancia y años escolares fueron duros, mas no excesivamente.

Fue a la escuela en Mansfeld (de 1489 a 1495), donde aprendió a leer y escribir, así como canto y latín; los textos para el ejercicio de lectura eran

de carácter religioso. De 1496 a 1497 fue alumno de los Hermanos de la Vida Común en Magdeburgo. De 1498 a 1501 estuvo en Eisenach. En conjunto, es muy probable que adquiriera una idea bastante moralista y cosificada del cristianismo.

De 1501 a 1505 estudió en la facultad «filosófica» (facultad de *artes)* de la Universidad de Erfurt. Rígida vida de internado. Lecciones minuciosamente prescritas, repeticiones diarias, debates semanales. El sistema oficial de filosofía era la *«via moderna»,* según la doctrina de Ockham, esto es, el nominalismo (expresamente la Escolástica tardía, y sólo ella; § 68)[2]. Se hacía fortísimo hincapié en la fuerza de la voluntad humana. La gracia pasaba a segundo plano, propiamente resultaba superflua. La voluntad divina se acentuaba hasta convertirla en arbitrariedad, y lo mismo se hacía con la severa justicia de Dios. Fue muy importante el modo de pensar atomizado y a-sacramental que ya entonces arraigó en Lutero, antes de que comenzase sus estudios teológicos. Y junto a todo ello, pacíficamente, el humanismo. Lutero, más tarde, censuró acremente el método escolástico[3]; pero, en realidad, durante estos años lo asimiló en buena medida. La alta Escolástica (que sitúa a la gracia en el centro) nunca fue realmente conocida por Lutero.

En 1505, año en que obtuvo el grado de maestro en filosofía, pasó una fuerte crisis de tristeza y desasosiego (posiblemente por angustia ante el pecado, esto es, el juicio final). Hasta entonces no había tenido intención alguna de abrazar el estado clerical. Pero retornando una vez desde su casa a Erfurt, se desencadenó una fuerte tormenta y cayó un rayo a su lado; entonces Lutero invocó a santa Ana: «Quiero hacerme fraile». Esta decisión, ¿fue *completamente* repentina o estaba ya interiormente preparada?

A pesar de sus propias dudas y del consejo en contra de algunos amigos (no todos), sin consultar a sus padres, ingresó en el convento de los Ermitaños de san Agustín de Erfurt (un convento de estricta observancia).

Contrariamente a sus posteriores manifestaciones, en este convento Lutero se encontró muy a gusto aproximadamente hasta 1509[4] (surgimiento de la idea de que la concupiscencia es invencible; vanos los intentos de liberarse de los pecados y del sentimiento de pecado por sus propias fuerzas mediante las prácticas de piedad). La educación conventual (espiritual y ascética) le proporcionó un buen bagaje de conocimientos teológicos, piadosos, litúrgicos y bíblicos. Entonces tuvo lugar su primer

---

[2] Es importante advertir que en la eclesiología enseñada en la Universidad de Erfurt no se defendían las tesis ockhamistas, como tampoco la idea conciliarista.

[3] Por lo que concierne a la falta de vigor religioso de este pensamiento lógico-formal, la crítica de Lutero fue justa; véase Ockham (§ 68).

[4] La validez de este juicio puede extenderse hasta el comienzo de su lucha contra la Iglesia.

encuentro con la Biblia, a la que se dedicó intensamente. Esta formación espiritual de Lutero por medio de la teología monástica (antes de entrar en contacto con la *teología* de escuela) es de gran importancia.

En 1507 fue ordenado sacerdote en la catedral de Erfurt (para prepararse a la ordenación, estudió la exposición del canon de la misa de Gabriel Biel, de gran amplitud y riqueza teológica, pero no muy unitaria).

En los años siguientes estudió teología, primero en Erfurt y luego, de 1508 a 1509, en Wittenberg (en esta ciudad residió en el convento de Todos los Santos, que poseía 5.005 reliquias, en parte muy extrañas, y gozaba de excesivas posibilidades de indulgencias). En 1509 fue trasladado nuevamente a Erfurt.

En 1510-1511 viajó a Roma (acompañando a otro religioso, posiblemente más viejo, para resolver asuntos de reforma del convento). A la vista de Roma, cayó de rodillas, como solían hacer los peregrinos, y exclamó: «¡Te saludo, Roma santa!». Permaneció en Roma cuatro semanas. Tropezó con confesores italianos incultos (a los que más tarde aludirá elevándolos a la categoría de cardenales ignorantes). Contempló las reliquias (entre otras, la soga con que se ahorcó Judas). Hizo el recorrido de las siete estaciones y subió la Escala Santa (para ganar las indulgencias). No tuvo ni el más ligero amago de crítica religiosa. La Roma profana no llegó a hacerle gran impresión: la corte pontificia (la de Julio II) y los cardenales nunca estaban allí. No «vio» el arte. Las impresiones desfavorables no despertaron hasta años más tarde.

Sobre la evolución interna de Lutero en esta primera etapa de su vida poseemos una información bastante escasa. En particular, no conocemos el tipo de *ockhamismo* que encontró Lutero en Erfurt. Pero sí es posible establecer absolutamente el punto central: de una u otra manera, en el fraile Lutero se asentó la convicción de que el hombre puede y debe por sus propias fuerzas reconciliarse con Dios o merecer el cielo. Esta consideración coincidió con la idea de la pecaminosidad radical (la concupiscencia) del hombre. Probablemente confluyeron aquí la enseñanza teológica y su propia experiencia. Semejante conjunción provocó en él los graves y decisivos conflictos de conciencia que luego tuvo en el convento.

EVOLUCION INTERNA DEL FRAILE AGUSTINO

A finales del año 1511 (o en 1512) Lutero se encontró de nuevo, y definitivamente, en Wittenberg, ciudad que ya no abandonaría en su vida más que temporalmente. En el otoño de 1512 se hizo maestro en teología (equivalente al doctorado), jurando fidelidad a la Iglesia y prometiendo no enseñar nunca doctrinas condenadas por la Iglesia y contrarias al dogma, así como denunciar a quienes las defendieran. Muy pronto se vio sobrecargado de trabajos de diversa índole: aparte del estudio de la

teología, daba lecciones de filosofía, asistía al rezo obligatorio y desempeñaba las tareas de administración del convento (como puede verse, sus superiores y hermanos en religión apreciaban su capacidad de trabajo y su espíritu de fraile). Sostuvo ideas erróneas sobre el rezo obligatorio. Sus estados de angustia fueron esta época especialmente profundos. Leyó al místico Taulero (más tarde la «Teología alemana»). Mantuvo estrecho contacto con el vicario general de la Orden, Johann Staupitz, quien intentó conducirle a su liberación interior: «Contempla las llagas del Crucificado y de ellas te brillará la luz de la justificación». «No es Dios quien te atormenta; eres tú quien te atormentas a ti mismo».

Según los confusos datos que el mismo Lutero transcribió en 1545, al hacer la gran retrospectiva sobre su primera evolución teológica, por esta época tuvo lugar la famosa experiencia de la torre[5], de la que hablaremos en otro contexto.

En esta experiencia de la torre se basaron las primeras lecciones de Lutero; en ellas se fue asentando y configurando cada vez más su transformación reformadora: el comentario a los Salmos (1513-1515), el comentario de la epístola a los Romanos (1515-1516) y los comentarios de las epístolas a los Gálatas, a los Hebreos y a Tito (1516-1519).

En general, hay que advertir que en muchos pasajes los textos de Lutero no justifican la equiparación de las expresiones «reformador» y «hereje». Por ejemplo, las tesis fundamentales del comentario a la epístola a los Romanos permiten una interpretación católica.

EL REFORMADOR: EL NUEVO CONCEPTO DE LA IGLESIA

Desde 1515, Lutero, siendo profesor de Sagrada Escritura, tuvo también cura de almas en una parroquia de la ciudad (y pronunció sermones). En 1516 y en los años siguientes tuvo lugar una serie de controversias en las cuales Lutero pudo ir exteriorizando más y más sus puntos de vista teológico-críticos. En 1516 y 1517 pronunció varios sermones sobre las indulgencias. En el confesonario pudo apercibirse de los efectos de los sermones de las indulgencias de Tetzel, cuyo contenido era más bien infracristiano.

a) Año 1517: el día 4 de septiembre: 97 tesis contra la teología escolástica (en contra de las esperanzas de Lutero, estas tesis no obtuvieron el eco deseado).

b) Vigilia de Todos los Santos: envío de las *95 tesis de las indulgencias* a los obispos competentes. Al no obtener de los obispos reacción alguna, Lutero las presentó también a algunos teólogos, partiendo

---

[5] Esta denominación se debe a la habitación del propio Lutero, que estaba situada en una zona del convento construida en forma de torre.

de los cuales las tesis, como una tormenta, alcanzaron en brevísimo tiempo —y de forma realmente misteriosa— una amplísima difusión, a pesar de estar escritas en latín[6]. Con ellas, Lutero y su crítica entraron en el escenario de la historia universal, y dentro de un contexto (abusos eclesiásticos y exportación de dinero con destino a Roma) que, con toda seguridad, debía despertar una aprobación ruidosa y apasionada.

La importancia de las tesis desde el punto de vista teológico: 1) no estriba en la crítica de los abusos; en este punto, Lutero tenía razón en su mayor parte, y otros, además, la habían hecho antes que él. Es cierto que Tetzel, por ejemplo, había enseñado que, en el momento en que se pagaba el dinero de las indulgencias, el alma por la que uno quería ganarlas salía del purgatorio; pero nunca enseñó que los pecados pudieran ser perdonados sin arrepentimiento. Tetzel fue un habilísimo mercader de indulgencias, que supo no hacerse la vida difícil por medio de las prácticas ascéticas, pero no tenemos noticias auténticas de que en su vida hubiera defectos morales de gravedad. 2) Su importancia teológica estriba más bien: *a)* en que no exponían la doctrina completa sobre el purgatorio y las indulgencias, y *b)* podían ser malinterpretadas como ataque a la jerarquía. En esta dirección se orientaba el efecto principal de las tesis y su enorme peligrosidad. De todas formas, tomadas las tesis en conjunto, sus posiciones teológicas aún pueden ser interpretadas en sentido católico, dada la confusión reinante en aquella época.

Año 1518: *a)* Disputa en Heidelberg sobre la falta de libertad de la voluntad y contra la autoridad de Aristóteles, *b)* Invitación a Roma (el cardenal-arzobispo de Maguncia, perjudicado en el negocio de las indulgencias, lo había denunciado allí). *c)* Dieta imperial de Augsburgo: en las negociaciones con el legado pontificio, cardenal *Cayetano,* Lutero se negó a revocar la tesis 58 (contra la suprema autoridad doctrinal del papa)[7]. Lutero apeló oficialmente a un papa mejor informado *(«a papa non bene informato ad melius informandum»)* y huyó de Augsburgo. *d)* Desde Wittenberg apeló a un Concilio, *e)* Decreto pontificio contra las doctrinas sostenidas por Lutero, con pena de excomunión para todos los que defiendan doctrinas contrarias a la del decreto. En 1518 Lutero calificó por vez primera al papa de anticristo.

Año 1519: a tenor del derecho canónico entonces vigente, corría un grave peligro tanto la libertad como la vida del propio Lutero. Ahora bien: *a)* en enero murió el emperador Maximiliano; pero como León X quiso ganarse a Federico el Sabio, soberano territorial y protector de Lutero (cf. Visión general, apdo. 3), el proceso de éste (a quien un procedimiento secreto ya había condenado por hereje) quedó prácticamente en suspenso

---

[6] Así, pues, es muy probable que Lutero fijara las tesis en la puerta de la Iglesia (E. Iserloh).

[7] Cf. nota 14.

alrededor de veinte meses, un tiempo suficientemente largo y decisivo para la implantación de las doctrinas luteranas y de la consiguiente resistencia contra la Iglesia, *b)* Arbitrarias negociaciones del legado pontificio Miltiz con Lutero. *c)* Disputa de Leipzig, principalmente con Juan Eck: Lutero negó la infalibilidad de los concilios y el primado del papa. Elección del emperador Carlos V (I de España), de la casa de los Habsburgo. *d)* Adhesión a Lutero de los círculos de los jóvenes humanistas. Lutero se dio a conocer con los *Gravamina de la nación alemana,* con la refutación de la «Donación de Constantino» y mediante el escrito de Hus sobre la Iglesia. Desde entonces, la lucha contra Roma se convirtió para Lutero en un asunto nacional. Lutero aprovechó la irritación nacional contra Roma.

Año 1520: *los tres grandes escritos programáticos de Lutero:* 1) *A los nobles cristianos de la nación alemana.* En el aspecto negativo: derrumbamiento de los tres muros, *a)* el de la diferencia entre laicos y sacerdotes; *b)* el del derecho de la Iglesia a imponer su interpretación de la Escritura; *c)* el del derecho del papa a convocar concilios. En el aspecto positivo: un concilio universal debe estructurar la Iglesia por naciones; deben eliminarse los *gravamina* y reducirse los días de fiesta; ataque contra el capitalismo; defensa de los campesinos; ataque contra el celibato. Desde el punto de vista del contenido, el escrito tiene poca originalidad. Las acusaciones concretas en su mayoría habían sido expuestas ya muchas veces. Su importancia estriba en la síntesis, en el tono beligerante e incisivo, en el substrato religioso. 2) *De la cautividad babilónica:* negación del número septenario de los sacramentos y del carácter sacrificial de la misa. Sólo quedan el bautismo, la eucaristía (interpretada de una forma nueva, como *consubstantiatio)* y la penitencia. 3) *De la libertad del cristiano,* que contiene el arrogante comienzo: «Un cristiano es señor de todas las cosas. Un cristiano es esclavo de todas las cosas».

En junio de 1520 se promulgó la bula *Exsurge Domine* (una grave falta de tacto: el encargado de llevarla a Alemania fue precisamente el adversario de Lutero, Eck). Lutero quemó la bula y el código de derecho pontificio el 10 de diciembre, a las diez de la mañana, ante la Puerta de la Urraca de Wittenberg[8].

Año 1521: *a)* Bula de excomunión (3 de enero, *Decet Romanum Pontificem...). b)* Dieta de Worms, para la que el emperador concedió a Lutero un salvoconducto. Lutero se dirigió hacia Worms protegido por el heraldo imperial y aclamado como héroe nacional. En presencia del emperador y de los distintos estados, Lutero se negó a retractarse (diciendo al final únicamente: «Que Dios me ayude. Amén»). La Dieta decretó la

[8] Él (¿o los estudiantes?) quiso quemar también la *Summa Theologica* de Tomás de Aquino, pero nadie se decidió al fin a sacrificar tan valiosa obra.

proscripción de Lutero y de sus partidarios. Pero la decisión fue tomada cuando una gran parte de los príncipes ya se había marchado.

Años 1521-1522: Lutero en Wartburg. *a) Traducción del Nuevo Testamento al alemán,* hecha fundamentalmente del latín (Vulgata); es cierto que se sirvió de algunos modelos anteriores, pero en conjunto logró una obra genial como creación lingüística, *b)* El escrito *Sobre los votos monásticos.* Lutero lo consideró su obra más sólida. En realidad, sobre todo si tenemos en cuenta la distorsión que en ella se hace de la doctrina católica sobre el estado religioso, es una de sus obras más flojas.

Años 1521 y siguientes: la innovación se fue imponiendo tumultuosamente en Wittenberg (destrucción de las imágenes de las Iglesias; matrimonio de algunos sacerdotes). Contra la voluntad del príncipe elector, Lutero se presentó en la ciudad, y con sus predicaciones logró restablecer la tranquilidad.

Años 1522-1523: Dieta de Nuremberg. *Reconocimiento del papa Adriano VI de la culpa* de la curia en los abusos. Levantamiento de los caballeros imperiales. La reforma promovida por Lutero se convirtió en consigna política.

Años 1524-1525: Erasmo escribió su obra *Sobre la libertad de la voluntad* (§ 78) contra Lutero. Lutero respondió con su escrito *Sobre la voluntad esclava,* que contiene tesis extraordinariamente radicales sobre la pecaminosidad de la naturaleza humana, con las cuales ni Lutero ni sus partidarios fueron luego consecuentes.

Años 1523-1525: aparición del místico y radical Tomás Münzer (anabaptista) en Zwickau y Mühlhausen (= «los fanáticos»).

Años 1524-1525: guerra de los campesinos. Cambio de actitud de Lutero hacia los campesinos (muchos veían en él el promotor de los disturbios). Cambio en la estructuración de las comunidades. En lugar del anterior «principio de comunidad» y de la libertad en la ordenación del culto, se pretendió establecer un orden más reglamentado. El poder eclesiástico se traspasó a los príncipes territoriales: cf. la idea de Lutero sobre el episcopado de los príncipes y las primeras visitaciones de las iglesias territoriales. Pero la evolución no fue uniforme. En muchas ciudades, la Reforma se fue abriendo paso entre 1525 y 1532 sin intervención de la autoridad. Y, al revés, la guerra de los campesinos no redujo necesariamente la popularidad de Lutero.

Al mismo tiempo aparecieron los escritos litúrgicos de Lutero: la misa alemana, el ritual del bautismo, catecismos, escritos de visitación.

Año 1525: murió Federico el Sabio, protector de Lutero y partidario convencido de sus doctrinas. Lutero se casó con la monja exclaustrada Catalina de Bora. Batalla de Pavía: Carlos V triunfó sobre Francia (con la que se había aliado el papa Clemente VII) y se hizo dueño de la situación. A causa de sus duraderas vacilaciones, perdió las mejores oportunidades.

LA REFORMA Y LOS PRINCIPES ALEMANES

1. La actitud de las fuerzas católicas de Alemania no tuvo desde el comienzo de la lucha reformadora ni la claridad ni la efectividad que hubieran sido de desear en interés de la doctrina católica, y que cabía exigir desde el punto de vista de la revelación. Como es sabido, sus relaciones con la curia, como contrapartida de la actitud adoptada por Roma y como consecuencia de la debilidad eclesiástica general y de la confusión teológica, eran unas relaciones predominantemente políticas. Acostumbrados como estaban todos durante tanto tiempo a las críticas acerbas contra Roma, no vieron con desagrado las amonestaciones morales y religiosas de Lutero. Hasta la bula *Exsurge Domine,* que le amenazaba con la excomunión, la lucha se desarrolló casi exclusivamente entre los teólogos. Concretamente, hasta 1520, las ideas y escritos de Lutero llegaron sin dificultad a todas partes, incluso a Baviera. Al aparecer la bula, Baviera rehusó la intervención exigida en ella por temor a tumultos populares. Sólo el 5 de marzo de 1521, esto es, tras la excomunión, un decreto religioso impreso en Baviera prohibió las doctrinas de Lutero. Y a partir de 1522 ya se advirtió en Baviera una postura más rigurosa. Ahora bien, no fueron los obispos, sino los duques de Baviera quienes la promovieron y adoptaron. Con su inacción, los obispos bávaros incluso obstaculizaron la acción de los duques.

Verdad es que en los años siguientes' las discusiones teológicas y los esfuerzos de tipo religioso y religioso-eclesial fueron de gran importancia para el curso de los acontecimientos. Verdad es también que en este tiempo y en el siguiente los recursos religiosos de los renovadores (por ejemplo, los sermones, la nueva literatura espiritual) constituyeron la fuente de la que sacó fuerzas la Reforma. No obstante, de lo que entonces se trató fue también de dilucidar si, conforme al derecho, se debía o no garantizar un lugar (más aún, una igualdad jurídica) a la nueva religiosidad antipapal dentro del ámbito del imperio, tan estrechamente relacionado con la Iglesia católica tanto en sus raíces como en su configuración efectiva.

2. En las múltiples alianzas político-confesionales y en las numerosas dietas imperiales, en las cuales se trataron las cuestiones religiosas entre luteranos y papistas, se echó de ver un desconcierto desolador, oscilaciones sin cuento, en que los grandes y pequeños egoísmos (secularización de los bienes de la Iglesia y de todos los territorios) prevalecieron ampliamente sobre los intereses religiosos. La oposición de los diversos territorios entre sí y de determinados grupos contra el emperador, condicionado como estaba por intereses políticos universales y por la amenaza de los turcos, y la escasísima preocupación de los príncipes por el imperio se sumaron a las intrigas de la política exterior (alianzas con potencias extranjeras,

empleadas sin escrúpulo alguno por unos y otros), en las que se implicaban todos los partidos (también el partido pontificio).

3. Años 1525-1530: asentamiento de las bases para la escisión de la fe en los territorios eclesiásticos de Alemania.

Año 1525: secularización de la Orden Teutónica prusiana por obra del gran maestre Alberto de Brandenburgo.

Año 1526: en Torgau, Hesse y Kursachsen acordaron prestarse mutuo apoyo en caso de ser atacadas por problemas confesionales.

Primera Dieta de Spira. En ella se decidió, por unanimidad, que los estamentos debían conducirse en materia religiosa «...como cada cual estimase mejor, según su responsabilidad ante Dios y ante la majestad imperial y el imperio». *Esta decisión se convirtió en el fundamento del gobierno eclesiástico territorial.*

El instrumento principal de la renovación paulatinamente llevada a cabo por los príncipes electores fue el derecho de visitación. La primera tuvo lugar en Kursachsen en 1526: se decidió que nadie debía ser constreñido a abrazar la fe; al discrepante por razones de conciencia no le quedaba otro remedio que la expatriación.

Victoria de los turcos en Mohacs. En Bohemia, elección del rey Fernando de Habsburgo.

En Hungría, frente a Fernando de Habsburgo, fue elegido rey un aborigen, Juan Zapolya, con el apoyo de Inglaterra, Francia, el papa y los príncipes católicos alemanes. Como Fernando se vio obligado a emplear sus principales fuerzas en la guerra contra los turcos, pudo ocuparse de los asuntos internos de Alemania. La innovación religiosa contó, también por este lado, con tiempo para organizarse. Sínodo de Homburg para introducir la Reforma en Hesse. Año 1527: fundación de la *Universidad de Marburgo,* la primera universidad exenta de privilegios pontificios e imperiales.

Carlos V, con sus vacilaciones, desaprovechó el éxito de su gran victoria sobre Francisco I (en Pavía). Por eso se reanudaron las hostilidades con Francia. Se formó la «Santa Liga de Cognac» contra el emperador; miembro de esta Liga fue también el papa Clemente VII. Un ejército formado por españoles y alemanes al mando de Jorge de Frundsberg y del condestable de Borbón marchó contra Roma. La tropa, sin sus jefes (el de Borbón cayó y el de Frundsberg murió repentinamente), tomó por asalto la ciudad: el «Sacco di Roma». El papa capituló.

Año 1528: Otto von Pack, secretario del católico duque de Sajonia, comunicó al landgrave de Hesse que Fernando había suscrito una alianza con los príncipes católicos para expulsar de sus territorios a los príncipes protestantes de Sajonia y de Hesse (más tarde se comprobó que los documentos aducidos por Pack eran falsos). Felipe de Hesse invadió el

territorio de Maguncia; consiguió la renuncia a todo tipo de jurisdicción espiritual sobre Hesse.

Año 1529: paz entre el emperador y el papa. El emperador renunció al Concilio, que era temido en Roma. Clemente VII cedió a los deseos del emperador en lo referente al problema del divorcio de Enrique VIII. Los turcos llegaron a las puertas de Viena.

Segunda Dieta de Spira. Por acuerdo mayoritario de las potencias católicas se decretó la puesta en práctica del edicto de Worms, quedando prohibidas todas las innovaciones y permitiéndose de nuevo en todos los territorios la celebración de la misa.

Contra esta decisión tuvo lugar la solemne «protestatio» de los electores y las ciudades protestantes (el príncipe elector de Sajonia, el margrave de Brandenburgo, el duque de Luneburgo, el landgrave de Hesse, el príncipe de Anhalt y catorce ciudades, entre ellas Estrasburgo, Nuremberg, Ulm y Constanza), apelando a la decisión unánime de la Dieta de Spira de 1526, cuya anulación «ni pueden ni quieren acatar..., pues no sabríamos, con buena conciencia, responder de ello ni ante Dios todopoderoso ni ante la majestad imperial». Estas son «cosas que atañen al honor de Dios y a la salvación y bienaventuranza de nuestras almas, en las cuales cosas estamos obligados por nuestro bautismo y por la palabra divina a considerar a nuestro Señor y Dios como supremo Rey y Señor de todos los señores. Queremos, por tanto, darnos amablemente por excusados de no acatar en tal asunto la voluntad de la mayoría...», ya que «en cuestiones que afecten a la gloria de Dios y a la salvación y bienaventuranza de nuestras almas cada uno debe responder y dar cuenta de sí mismo ante Dios, es decir, ninguno del lugar puede disculparse con lo que hagan o acuerden otros, sean muchos o pocos».

La Despedida de la Dieta hizo caso omiso de la reclamación de los «protestantes» (que se autodenominaban «estados cristianos», o bien «afines al evangelio» y, más tarde, «estados evangélicos»). El día de la Despedida de la Dieta (22 de abril), los estados protestantes concertaron una alianza secreta.

Diálogo de Marburgo entre Lutero y Zuinglio. Lutero mantuvo la doctrina de la presencia real eucarística. Las diferencias básicas («tienen otro espíritu») constituyeron el punto de partida de las agudas divisiones posteriores dentro del protestantismo alemán.

Tras la Paz de Cambrai (o «de las mujeres») con Francia, Carlos V fue coronado emperador en Bolonia el año 1530 (última coronación de un emperador alemán por el papa). Carlos V retornó a Alemania. En la convocatoria de la Dieta de Augsburgo prometió «escuchar, comprender y sopesar amorosa y bondadosamente todo parecer, opinión y forma de pensar que pueda darse entre nosotros».

4. Año 1530: Dieta de Augsburgo («Fiesta de la trompeta de Dios»). Al emperador le fue entregado y leído en alemán el primer escrito confesional de los protestantes, la *Confessio Augustana.* El autor principal fue Melanchton, el primer teólogo dogmático protestante, que reunió y sistematizó las desordenadas y contradictorias ideas de Lutero desde el año 1522 en sus *«Loci comunes».* Dado su talante mediador y su mayor interés por la formación humanista que por la teología, suavizó en bastantes puntos la doctrina de Lutero. Las ciudades de Estrasburgo, Constanza, Memmingen y Lindau entregaron una confesión propia (la llamada «Tetrapolitana»), y Zuinglio presentó su *Ratio fidei.* Según la *Confessio Augustana,* «para la verdadera unidad de las Iglesias cristianas basta con que el evangelio sea predicado en armonía . con la pura y recta razón y que los sacramentos sean administrados conforme a la palabra de Dios. No es necesario para la verdadera unidad de las Iglesias cristianas que en todas partes se mantengan ceremonias uniformes, introducidas por los hombres...».

Frente a la *Confessio,* en la dieta los católicos presentaron una *Confutatio* (redactada por Eck, Cochläus y Johann Fabri). Melanchton respondió con una dura *Apologia.* Lutero observó y dirigió todo desde Coburgo (estaba proscrito del imperio); pensó que las negociaciones eran inútiles.

La Despedida de la Dieta accedió al matrimonio de los sacerdotes y a la comunión bajo las dos especies, pero declaró refutada la *Confessio.* Se concedió a los protestantes un plazo hasta el 15 de abril de 1531 para dar su aprobación a los artículos en litigio.

Año 1531: Fernando fue elegido rey romano.

Liga de Esmalcalda (Sajonia, Hesse, dos líneas de Braunschweig, Mansfeld, Magdeburgo, Bremen, Estrasburgo y algunas ciudades del norte de Alemania). Zurich quedó excluida por no haberse adherido a la «Tetrapolitana».

Victoria de los cantones católicos en Kappel (Suiza). Caída de Zuinglio. Definitiva escisión confesional de Suiza.

Año 1532: nuevamente los turcos marcharon sobre Viena. Se impuso por ello la *Paz religiosa de Nuremberg.* Las cuestiones de fe quedaron aplazadas «hasta el Concilio» con el fin de recabar apoyo contra los turcos. Hasta el 1540, la Reforma fue difundiéndose sin obstáculos (capitaneada por el landgrave de Hesse).

Año 1534: reposición del duque Ulrico de Würtemberg e introducción de la Reforma en sus estados.

Propagación de fanáticos y anabaptistas, combatidos conjuntamente por católicos y protestantes. Jan Bockelson fundó en Münster un «reino de Dios» de carácter comunista, imponiendo el terror en materia de fe. El obispo de Münster y Felipe de Hesse conquistaron la ciudad, que volvió a

ser católica. Disturbios semejantes acaecidos en Estrasburgo (Melchor Hoffmann) y en Lübeck (Jürg Wullenweber) provocaron una intensificación de la vigilancia de la Iglesia y una creciente intolerancia entre los protestantes.

Año 1535: primera intervención de Juan Calvino (1509-1564); su obra principal, *Institutio religionis christianae,* apareció por primera vez en 1536.

Año 1536: concordia de Wittenberg (fórmula redactada por Melanchton, que habría de superar las diferencias doctrinales existentes entre los partidarios de Zuinglio y de Lutero).

Año 1538: fundación de la «Liga» de los electores católicos alemanes contra la Liga de Esmalcalda.

Año 1539: acuerdo de Francfort. Carlos V consiguió una tregua entre la «Liga» católica y la de Esmalcalda, prorrogando la Paz religiosa de Nuremberg. Ante el nuevo avance de los turcos, el emperador se vio obligado a esta concesión para conseguir, una vez más, la ayuda necesaria contra ellos.

Años 1540 y siguientes: bigamia de Felipe de Hesse; aprobación de Lutero mediante «consejo de confesor»; crítica por parte de Melanchton; defensa extrañamente alambicada de Lutero. Felipe, de forma especialmente habilidosa (siempre de acuerdo con sus planes de expansión política), se mostró a favor de la introducción de la Reforma y de su unidad político-eclesiástica. Pero frente a él, amenazado con un proceso imperial por bigamia, el emperador se encontró en una situación políticamente ventajosa.

Diálogos religiosos para superar los antagonismos en el campo teológico: Hagenau (1540), Ratisbona (1543), en el que Contarino hizo un extraordinario esfuerzo por llegar a un entendimiento: «sólo el fracasado intento de unión de Ratisbona justifica la línea de separación de Trento» (Jedin).

Año 1545: comienzo del Concilio de Trento (§89).

Año 1546: muerte de Lutero en Eisleben.

Años 1546-1547: derrota de la Liga de Esmalcalda por Carlos V (batalla de Mühlberg).

Año 1548: ínterin de Augsburgo propuesto por el emperador.

Año 1552: traición del duque Mauricio de Sajonia, nombrado príncipe elector por el emperador. Cambio repentino de la situación en favor de los protestantes: cambio debido a la cesión de ciertos territorios del Imperio alemán a Francia (Metz, Toul, Verdú) y al ataque concertado de los turcos, aliados de Francia. Esta guerra fue la más sangrienta de las

guerras del siglo XVI, más sangrienta incluso que la guerra de los campesinos[9].

Año 1552: Tratado de Passau: libre práctica de la religión para los seguidores de la Confesión de Augsburgo hasta la próxima dieta imperial.

Año 1555: decisión de la Dieta de Augsburgo: Paz religiosa de Augsburgo entre los católicos y los seguidores de la *Confessio Augustana*. A los soberanos territoriales se les concedió la facultad de decidir la confesión religiosa de su propio territorio. Se permitió emigrar a los súbditos partidarios de otra religión. Los protestantes pudieron seguir en posesión de los bienes eclesiásticos secularizados antes del Tratado de Passau (1552), pero debían devolver los demás. En las ciudades imperiales, las confesiones debían coexistir. La *«reserva eclesiástica»* (según la cual el obispo o abad apartado de la religión católica perdía cargo, soberanía e ingresos) no fue aceptada por los protestantes. Resultado final: quedó sellada la escisión confesional de Alemania. Desde 1555 se agudizaron las divergencias entre luteranos y calvinistas.

Año 1556: abdicación de Carlos V.

Año 1558: muerte de Carlos V.

Año 1570: más de los dos tercios de Alemania, protestantes.

Año 1648: *Paz de Westfalia.* Fin de las guerras de religión en Alemania.

5. Con la Paz de Augsburgo, no sólo los partidarios de la Reforma alcanzaron el derecho a configurar su vida creyente y eclesial de acuerdo con su conciencia de manera diferente y opuesta a la forma católica tradicional; también, y al mismo tiempo, la libertad de conciencia quedó gravemente perjudicada: el poder secular obtuvo expresa y jurídicamente la facultad de decisión sobre la conciencia de los súbditos. La figura del obispo medieval con espada y báculo experimentó una inversión total, es decir, el príncipe secular protestante, el «obispo de urgencia» u «obispo de fuera», se convirtió en «Summepiskopus». Con una diferencia: al príncipe protestante le faltaba la sucesión apostólica por vía sacramental. En consecuencia, la «reforma» de los conventos, incluso de los conventos de monjas y de muchos territorios, se realizó atendiendo preferentemente a los objetivos y beneficios económico-políticos de los señores territoriales. La introducción de la Reforma en los principados protestantes y en las ciudades imperiales se hizo en muchos casos por vía de coacción, lo que en modo alguno constituye una página gloriosa de su historia.

6. Antes de que la división de la fe y de la Iglesia se impusiera de modo definitivo en la conciencia y en la forma concreta de vivir, durante mucho tiempo (en algunos casos muchísimo tiempo) existió un sinnúmero

[9] Anteriormente, el papa Paulo III (1534-1549) había expresado al embajador francés su satisfacción por los primeros éxitos del príncipe elector protestante de Sajonia contra el enemigo común, Carlos V.

de formas confesionales mixtas, que hoy nos resultan incomprensibles. La idea (aunque muy confusa) de la unidad de la Iglesia y de la verdad poseía aún, a Dios gracias, una gran fuerza. Por otra parte, la confusión existente en la teología católica antes de la Reforma y las tensiones surgidas dentro de la doctrina reformista se tradujeron asimismo en no menos confusas mixtificaciones.

§ 82. *EVOLUCION INTERNA DE LUTERO. SU DOCTRINA*

I. GENERALIDADES

1. Captar el núcleo íntimo del ser y de la evolución de Lutero es a la vez fácil y difícil. Fácil, porque hay una enorme cantidad de fuentes que nos informan de ello y porque sus numerosas obras no son, en el fondo, más que ininterrumpidas confesiones. Difícil, porque estas confesiones no proceden de un pensador sistemático. Lutero fue ante todo y sobre todo un hombre temperamental, voluntarioso, cargado de afectos, violento hasta el exceso, que durante toda su vida actuó espiritualmente como un volcán en erupción. Después de una larga preparación, muchas veces inconsciente pero muy intensa, le sobrevenía la cristalización interna. Entonces, la visión de la imagen correspondiente al caso, el contacto inmediato con un determinado texto de la Sagrada Escritura o con su interpretación largo tiempo buscada, le llenaba de un poderoso dinamismo interno y le impulsaba a expresarse, pero también le llevaba a la exageración. Durante los años de su evolución, Lutero fue acrecentando su experiencia. La «experiencia» tuvo para él a lo largo de toda su vida una importancia capital.

Esto no quiere decir que Lutero fuera incapaz de hacer distinciones precisas y elaborar fórmulas ponderadas. En sus formulaciones propiamente académicas, especialmente en sus primeras lecciones sobre los salmos (1513-1515), en el comentario a la carta a los Romanos (1515-1516) y en sus disputaciones, nos ha dejado testimonio de una arrebatadora fuerza expresiva dentro del estilo formal escolástico. Muchos otros fragmentos de su gigantesca producción literaria, o simplemente su pequeño catecismo y algunos de sus sermones, atestiguan sobradamente la sencillez y penetración bíblica con que Lutero era capaz de realzar y expresar la riqueza de la revelación. Pero las nuevas ideas y afirmaciones, las que motivaron su escisión de la fe y de la Iglesia (sobre todo las de los años tempestuosos y, mucho después, las vertidas en multitud de panfletos llenos de odio), adolecen de falta de ponderación y mesura en una medida sorprendente. Procedentes en su mayoría de una actitud polémica, pero insuficientemente controladas, confirman que la temprana calificación de Lutero como «doctor hyperbolicus» estuvo realmente justificada (aunque a

su vez también fue groseramente exagerada). En muchísimos pasajes de sus obras, Lutero sucumbe peligrosamente a la tentación del superlativismo. Esta es la impresión principal que se saca de sus confesiones, afirmaciones y exigencias. Tal superlativismo es el que caracteriza el *estilo* de sus afirmaciones, estilo que gusta de la paradoja exagerada, sin duda peligrosa, pero también en el fondo fecunda. Desde esta perspectiva comprendemos cuán poca justicia se hace a Lutero (como ocurre con una buena parte de la investigación sobre él) cuando se pretende sopesar todas y cada una de sus palabras en el pesamonedas, esto es, cuando se exige una excesiva precisión teológica a sus afirmaciones y se quiere comprender con todo rigor y exactitud magisterial la enorme cantidad de sus expresiones, tan fuertemente condicionadas por la situación. En la mayor parte de los casos, el reformador Lutero es más confesor que teólogo. En teoría esto se ha dicho muchas veces; pero la investigación sobre Lutero está muy lejos de tomar en cuenta prácticamente este hecho.

2. La constitución anímico-espiritual de Lutero fue fundamentalmente introvertida, subjetivista. Esto es: ante la realidad total de los hechos (más en concreto, ante la realidad total del tesoro eclesiástico-cristiano o de la Biblia), Lutero no reaccionó de forma equilibrada, sino con gran arbitrariedad y unilateralidad[10]. Lutero sintió la invencible necesidad de resumirlo todo en un solo punto o en unos pocos puntos. En esta actitud se advierte un admirable entendimiento del mensaje cristiano, incluso una afinidad interna con él, dado que el mismo fundador de la Iglesia lo resumió en el único mandamiento del amor a Dios y al prójimo y en una mayor justicia interior. Pero Lutero hizo realmente una selección. Y el criterio para ella fue su personalísimo pensamiento y sentimiento interior. La escrupulosidad constatable en Lutero —conciencia delicada y fluctuante— no fue una casualidad; revela más bien, y de una forma impresionante, que su actitud subjetivista fue simple expresión de su personal disposición interior, para la cual, en último término, no tenía valor más que el propio juicio.

Hay que tener presente, no obstante, que lo dicho, en el fondo, no tiene nada que ver con una mala voluntad. No es justo afirmar que Lutero pasó por alto intencionadamente determinados contenidos de la Escritura. Lutero los conoció y valoró en su totalidad. Como prueba de ello puede aducirse una multitud impresionante de pasajes. Pero no se trata de eso; la cuestión es su estructura anímica y espiritual, esto es, si a través de ella la valoración de los materiales revelados se expresó en la predicación de Lutero de una forma equilibrada o unilateral. Ambos elementos —

[10] Este juicio fundamental, que no es el juicio global, trataremos de justificarlo más adelante.

temperamento y actitud subjetiva— fueron absolutamente decisivos para la evolución de Lutero (cf. más adelante, apartado II).

3. Decisivo para el influjo que ejerció Lutero fue que su evolución no respondiese a un propósito determinado. Sus tajantes manifestaciones en escritos, palabras y acciones no nacieron de un plan preconcebido. Lutero quería acercarse a Dios y liberarse del pecado. La denodada lucha de conciencia, que él —uno de los grandes talentos naturales de la historia— sostuvo en su interior con toda seriedad religiosa, para alcanzar la salvación de su alma, lo convirtió en un reformador. En un primer momento Lutero se limitó a seguir las exigencias de su conciencia. Así nació en él la fe reformadora. Esto le proporcionó un punto de apoyo interior, simple e irrebatible, al que más tarde, en medio de las múltiples complicaciones de tipo teológico, eclesiástico, social y político que se le presentaron, pudo las más de las veces[11] remitirse.

4. La gran cuestión es ahora la siguiente: ¿cómo sobrevino la transformación interior de Lutero? ¿Cómo pudo ocurrir que aquel fiel católico y celoso fraile, que luchaba por lograr su salvación con todos los medios de la sesquimilenaria Iglesia, se convirtiese en revolucionario reformador?

Presupuesto decisivo para comprender la evolución ulterior desde el punto de vista material como formal es el hecho de que Lutero fue fraile y que sus bases espirituales se asentaron en el contacto diario con la realidad conventual, de la que él, durante muchos años, nutrió su alma y espíritu casi exclusivamente. He aquí los factores importantes: *a)* un modelo siempre presente: la regla de los Ermitaños de San Agustín, cuya observancia Lutero había prometido guardar; por tanto, *b)* un determinado estilo ascético de vida en el rezo, el vestido, la habitación, la alimentación y el sueño, y *c)* unos tiempos (día, semana, año) penetrados espiritualmente por la realidad sacramental de la misa al comienzo de cada día, las oraciones litúrgicas de la misa y del oficio cotidianos, la lectura de la literatura hagiográfica monástica (en privado o en el refectorio) y la formación espiritual bajo la dirección de un hermano de la Orden.

Pero ¿cómo fue posible que Lutero acabase contemplando el tradicional sistema eclesiástico-conventual, las prácticas externas, la doctrina, la disciplina y el sentido profundo de todo ello con ojos tan distintos de aquellos con los que se le había enseñado a verlo todo,

---

[11] La excepción que encierra la expresión «las más de las veces» nos lleva al problema de la mentira en Lutero, que nos limitaremos a tocar por encima. Esto ocurrió alguna que otra vez. En concreto, en la cuestión de la bigamia de Felipe de Hesse, la «remisión» a que alude el texto no discurrió en línea recta, sino que se ayudó, para decirlo con las mismas palabras de Lutero, de «una bien recia mentira», esto es, cayó en una penosa ambigüedad. No obstante, en general, Lutero fue absolutamente veraz a lo largo de toda su vida.

siguiendo un sistema cerrado, firme y seguro desde hacía tantos siglos? ¿Cómo pudo ocurrir que Lutero se sacudiese de encima una tradición tan venerable, avalada por la autoridad divina, que ligaba a todos y a todo? ¿Cómo fue posible que Lutero cambiase tan radicalmente y llegase en muchos puntos a falsear ostensiblemente (¡objetivamente!) los aspectos más claros de la doctrina católica? Y para dar a estas graves preguntas todo su peso, realmente enorme, ¿cómo fue posible que tantos otros, que como él habían sido educados en la fe católica, le siguieran en su nueva interpretación de la revelación?

No hay que olvidar que la actitud espiritual de aquella época de comienzos del siglo XVI fue muy distinta de la de nuestra época actual, de antemano abierta a la posibilidad de cualquier solución u opinión (sea o no sensata) y a todas las diferencias. Ya antes hemos hecho hincapié en las significativas relajaciones de la vida espiritual de la Edad Media a partir del siglo XII. Pero, a pesar de todo, la Iglesia y su doctrina aún seguían siendo, con una naturalidad realmente grandiosa, el único marco en que se contenía y mantenía la verdad y la vida.

Por otra parte, también hemos constatado que la unidad interna de la Iglesia, es decir, de su doctrina, se había debilitado notablemente por muchos lados y, desde hacía mucho tiempo, ya no poseía la claridad connatural de la primera y alta Edad Media: la confusión teológica, tal y como se manifestó en el ockhamismo, en el conciliarismo, en la experiencia de la ruptura de la unidad con el Cisma de Occidente (§ 66-68) y en la degradación de la predicación y la administración eclesiástica, había invadido poco menos que por completo el pensamiento y el ser de la Iglesia. Todo ello, junto con las experiencias de Wiclef, Hus y demás «prereformadores», es buena muestra de que a finales de la Edad Media la herejía era una posibilidad muy próxima.

II. EVOLUCION CONCRETA

Hasta la época más reciente la mayoría de los investigadores ha estado más o menos de acuerdo en el modo de entender la transformación de Lutero y su primera evolución interior, si bien las interpretaciones individuales, como es lógico, distaban de la unanimidad.

Ultimamente, un método sutilísimo, que espera de Lutero una excesiva precisión teológica (cf. *supra,* p. 122), cree poder establecer unos puntos de partida enteramente nuevos (especialmente para la *evolución doctrinal):* en la raíz, esto es, en el origen de la Reforma, habría, según unos, una nueva comprensión de Cristo; según otros, una «concepción de la Palabra» sumamente moderna (E. Seeberg, Bultmann, Ebeling); según otros, en fin, un nuevo concepto de Iglesia. Mas todo ello son

construcciones que no resisten al más simple control e interpretación de las fuentes.

1. Las ideas reformadoras de Lutero brotaron de dos raíces: sus experiencias religiosas personales y su formación teológica.

La formación teológica fue lo recibido (al principio aceptado en bloque). La experiencia religiosa interior fue lo nuevo (que se sumó a lo anterior). Pero no se olvide que desde muy pronto Lutero recogió y asimiló la doctrina propuesta por la tradición con febril actividad. Del choque de ambas realidades, por un proceso de fecundación mutua, de selección y reinterpretación, surgió la idea reformadora. Lo decisivo para esta nueva realidad fue la constitución anímico-espiritual de Lutero y su consiguiente proceso evolutivo.

2. De lo que ocurría en el interior de Lutero no tenemos noticia directa —exceptuadas algunas indicaciones tempranas— hasta su primer comentario sobre los Salmos (1513), esto es, hasta un tiempo relativamente tardío. Por aquel entonces, además de la impronta básica monástica que recibió en el convento (cf. apartado I, 4) y que en muchos aspectos procedía de la época anterior a la Escolástica, había recibido también la influencia de la Escolástica tardía, tanto en filosofía como (aunque de manera distinta) en teología. En las afirmaciones genuinas del joven Lutero encontramos una ostensible mezcla de lo monástico y lo escolástico tardío. Separar lo uno de lo otro es sumamente difícil, primero porque ambos elementos fueron creciendo durante la época de formación de Lutero en estrecha interacción recíproca, fecundándose y oponiéndose mutuamente y, segundo, porque hasta ahora la investigación ha descuidado más de lo debido el elemento monástico y, a la vez, aún carecemos de una orientación satisfactoria sobre la herencia de la teología escolástica.

A pesar de todo podemos decir (con la connivencia expresa de Lutero) que un elemento espiritual decisivo y fundamental —aunque también multivalente— de su evolución fue el ockhamismo.

a) El ockhamismo, que en Occidente se enseñó bajo diversas formas (§ 68) y que Lutero había asimilado en la universidad, era un sistema lleno de contradicciones (que en las lecciones de la universidad de Erfurt, siguiendo generalmente a Gabriel Biel, se transmitía de una forma ecléctica). Sus características esenciales se pueden resumir en las siguientes: el pensamiento ockhamista tiene un carácter lógico-formal, es un pensamiento «atomizado», que dista mucho del anuncio vivo y totalizante de la salvación en el evangelio; es, por tanto, radicalmente a-sacramental; la gratificación del hombre es una reputación externa, que se limita a cubrir la condición pecadora del hombre, sin transformarla intrínsecamente. El tratamiento de Dios es exageradamente unilateral, abstracto y filosófico, poniendo de relieve su incomprensibilidad, su inasequibilidad. Consiguientemente, Dios y hombre, fe y ciencia quedan

radicalmente separados; se niega la demostrabilidad de los contenidos de la fe por medio de la razón natural[12]; por otra parte, la voluntad libre debe bastar para cumplir los mandamientos de Dios.

Pues Ockham y algunos ockhamistas, en abierta contradicción con el Nuevo Testamento, habían quitado a la gracia toda importancia; algunos de ellos habían enseñado expresamente que las fuerzas humanas bastaban para alcanzar la justificación. Todo ello a pesar de que, en su doctrina sobre Dios, éste aparece sobre todo como el Dios severo, cuya arbitrariedad hay que temer. Aquí radicaba una gran tensión interior y una tarea imposible, que en sí misma ya encerraba el peligro de la recaída unilateral en la predestinación, el quietismo, la resignación o el peligro del rigorismo: la voluntad natural ha de ser capaz de aplacar la terrible severidad del Dios caprichoso. El cambio radical parecía tanto más obligado cuanto que el ockhamismo representaba un pensamiento intrínsecamente extraño —como ya se ha hecho notar— al estilo religioso de la predicación neotestamentaria y a la disposición del propio Lutero.

b) Esta tarea imposible pasó para Lutero, debido a su seriedad de creyente y a sus experiencias religiosas, del ámbito de la teoría al de la realidad, resultando determinante para su propia existencia. Con admirable tenacidad, Lutero se puso a trabajar en su solución. Le hubiera sido posible encontrar la solución católica, que supera la unilateralidad del sistema mediante la conjunción unitaria de los dos elementos: Dios (la gracia) y la voluntad. Pero como esta solución no pudo llevarse a efecto tanto por los presupuestos ockhamistas indicados como por la tendencia de Lutero a mirarse y escucharse únicamente a sí mismo y por su inclinación a soluciones extremas, sólo quedó abierta esta disyuntiva: o desesperar plenamente de encontrar la solución, o dar una solución aparente[13], eliminando de hecho uno de los extremos de la contradicción: Dios o la voluntad. Bordeando resueltamente la desesperación, Lutero dio con una solución aparente de tonos espiritualistas, eliminando el elemento natural (el poder de la voluntad) sobre la base de una interpretación unilateral de la Biblia. Pues, en efecto, la justificación encontrada por Lutero no es la destrucción inequívoca de los pecados del hombre, sino más que nada su encubrimiento por la libre (arbitraria) bondad del Dios que otorga la redención (cf., sin embargo, apartado II, 8).

3. Llegados a este punto, es necesario hacer de una vez para siempre una importantísima observación: cuando hablamos de «la» doctrina de Lutero, por ejemplo, de su idea de la justificación, tal modo de hablar tiene únicamente un valor aproximativo. Lutero no sólo presentó muchísimas

---

[12] Aquí tiene una de sus raíces la posterior (y oscilante) lucha de Lutero contra el uso de la filosofía dentro de la teología; pero tal lucha, dado su fundamento religioso, se dirigió primordialmente contra la teología de Ockham, que se había convertido en lógica.

[13] Tomando esta denominación en el sentido de la lógica.

facetas, sino que fue también contradictorio. No existió un *único* Lutero. Simultáneamente se dio, por ejemplo, el Lutero católico y el Lutero reformador[14]. Y esto hemos de tenerlo en cuenta no sólo al estudiar la historia de su evolución, como si el Lutero joven de los primeros comentarios fuese todavía (o todavía de alguna manera) católico, a diferencia del Lutero «auténtico», el posterior, el de la Reforma. El Lutero católico se dio, más bien, durante toda su vida. Y, de la misma manera, ya en las primeras lecciones, junto a doctrinas católicas comunes, hallamos enseñanzas propiamente reformadoras. Así, desde el comentario a la carta a los Romanos hasta los últimos años de su vida ya encontramos la idea de la *total* corrupción del hombre por el pecado, que queda sólo encubierto con la justificación; pero junto a esta idea, y en una irresuelta tensión dialéctica con ella, también hallamos la doctrina de que en el hombre se da una bondad auténtica —sobrenatural—, que crece de día en día hasta la muerte (crecimiento que supone una transformación interna real —óntica— del hombre) y en la que naturalmente el amor —a una con la fe— participa de forma esencial, si bien es verdad que Lutero siempre rechazó la fórmula católica *fides caritate formata* por considerarla un aristotelismo[15].

Al preguntarnos por las causas de esta falta de unidad, es preciso tener presente lo siguiente: las formulaciones de Lutero dependen casi por entero de la situación; unas veces la situación es de diálogo, incluso de polémica, y otras de simple predicación. Cuando Lutero desempeña el papel del predicador, sin tener un oponente ante sí, es generalmente católico.

A esto hemos de añadir que los testimonios autobiográficos del joven Lutero no son suficientes para reproducir con exactitud su ruptura interior y que, por otra parte, las retrospectivas posteriores de Lutero no ofrecen una imagen unitaria sino contradictoria, incluso en puntos importantes. Finalmente, para dar con la explicación adecuada, es necesario tener en cuenta el modo de expresión de Lutero. Rechaza él la terminología precisa, pero abstracta, de la Escolástica y elabora un lenguaje religioso, vital, aunque también oscilante y poco unitario, que prefiere la paradoja (muchas veces hasta el exceso).

4. Con todas estas importantes reservas, el problema del marco espiritual de Lutero, que anteriormente (apartado 3) hemos centrado en el ockhamismo, y de su consiguiente y progresiva evolución puede quedar concretamente aclarado más o menos como sigue: aparte de la particular constitución de Lutero, a la que constantemente hay que referirse, se deben

---

[14] Recordemos lo dicho anteriormente (p. 103): los términos «reformador» y «herético» no son sinónimos.

[15] La interpretación evangélica de Lutero, y dentro de ella la luterana, ofrece una prueba externa, pero decisiva, en favor de la tesis que sustentamos; en ella, bajo diferentes aspectos, sigue habiendo hasta el día de hoy dos Luteros, el uno frente al otro.

considerar como puntos de partida su educación y su instrucción en la casa paterna, en la escuela y a través de la predicación. Muy probablemente una y otra estuvieran en conjunto centradas (sin menoscabo de su ortodoxia dogmática) en una rígida exposición moral de la doctrina cristiana, en la que debió de desempeñar un papel importante la amenaza del castigo eterno y, en consecuencia, el motivo del temor.

a) Prescindiendo incluso de nuestras noticias sobre el catolicismo popular de la época, las constantes reacciones irritadas de Lutero en sus obras posteriores contra todo lo que huela a justificación por las obras o a ley, nos permiten suponer un trasfondo semejante. El decisivo año transcurrido en la escuela de los Hermanos de la Vida Común (1496-1497) podría haberle ayudado a conseguir una profundidad espiritual más depurada. En cualquier caso, debido a la concreta educación de su personalidad esencialmente religiosa y a las experiencias personales, que le indujeron a ingresar en el convento (y que posiblemente le habían predispuesto para ello), la «sensibilidad» religiosa de Lutero estuvo presidida por una fuerte conciencia de la gravedad del pecado, de la necesidad de asegurar su propia salvación y de un íntimo anhelo de verse libre de los pecados.

En el fondo de esta pretensión auténticamente cristiana alentaba, por desgracia (¿conscientemente?, ¿inconscientemente?), la falsa idea teológica (cf. § 78) de que el hombre debe realizar la transformación justificante primero con su propio esfuerzo, para luego experimentarla actualmente y estar personalmente seguro de ella.

b) Esto es lo que Lutero quiso alcanzar en el convento. Es cierto que durante su estancia en Erfurt su evolución parece haber discurrido sin especiales conmociones interiores[16]; pero en los primeros años de Wittenberg las crisis interiores le dieron mucho quehacer.

Con tanto mayor celo, pues, se entregó Lutero, el voluntarioso, a las prácticas ascéticas. No hay datos suficientes para afirmar que por entonces se mortificara casi hasta morir, como él asegurará más tarde en drásticas descripciones. Por lo demás, con esta práctica él mismo habría quebrantado la estricta observancia de la regla. No obstante, en lo que se refiere a la *oración* obligatoria, sí parece haberse entregado a ella con ardor excesivo e imprudente. (Advertimos la dificultad de describir exactamente los hechos en cuestión y fijarlos cronológicamente con suficiente precisión). Todo lo dicho, junto con el exceso de trabajo y una cierta tendencia a la melancolía[17], tenía que llevar forzosamente a un hombre como Lutero a una solución violenta. Lutero no se libró jamás de su sentimiento de pecado. Al contrario, la conciencia de la gravedad de toda culpa parece haberse hecho

---

[16] Lo cual no excluye en absoluto la angustia del pecado.

[17] Que durante sus años de estudiante fuera un compañero «vivaz» no contradice en nada lo expuesto.

cada vez más fuerte. La idea ockhamista de la voluntad arbitraria de Dios hizo surgir en Lutero el venenoso pensamiento de que acaso él mismo pudiera pertenecer al número de los condenados. Lutero soportó terribles luchas espirituales con muchos síntomas de sobreexcitación nerviosa y de escrupulosa obstinación. El resultado fue al principio totalmente negativo: la voluntad no es capaz de alcanzar la justicia. La pecaminosidad es absolutamente inextirpable.

c) No debemos imaginar este estado de ánimo de Lutero como una especie de excitación psíquica permanente. Sabemos que le atormentó durante cierto tiempo, pero su duración, por desgracia, no la podemos precisar; probablemente, al comienzo de su actividad académica (1513) tal estado de ánimo se había disipado ya en gran parte, aunque no del todo.

La prueba se vio suavizada parcial y temporalmente por las razonables amonestaciones de sus padres espirituales, sobre todo Juan Staupitz[18], de quien Lutero tuvo siempre muy alta estimación, que le decían —con toda razón— que el fallo se encontraba en él mismo (en su obstinación), que le faltaba confianza en los méritos de la muerte de Cristo en la cruz[19]. La lectura de místicos como san Bernardo de Claraval, Taulero y el autor de la *Teología alemana,* el primero con su doctrina de la fuerza realmente transformadora del amor y los otros dos con la doctrina del «abandono de sí mismo» (§ 69), pudo haber ejercido sobre él una influencia tranquilizadora. Pero tal lectura parece que no tuvo lugar hasta que las luchas interiores más agudas ya habían pasado.

d) Pero hubo sobre todo *un* factor que, en vez de corregir aquel peligroso estado, lo empeoró esencialmente. Este factor fue la Sagrada Escritura. Lutero se había enfrascado en el estudio de la Sagrada Escritura con un entusiasmo extraordinario; pronto llegó a conocerla casi toda de memoria.

Pues bien, hay en la Biblia un concepto que en todo momento le ponía ante sus ojos la cólera de Dios y le producía un íntimo desasosiego: la expresión *justicia de Dios.* Lutero interpretaba esta justicia como justicia punitiva, afirmando que esta interpretación era la que él había recogido de todos los maestros de la Edad Media. En realidad ocurría lo contrario: la interpretación tradicional de toda la Edad Media (interpretación que procedía de san Agustín) era la de la justicia salvífica o curativa *(iustitia sanans)*[20]. Este concepto, y en concreto el pasaje de la epístola a los

[18] En unos términos típicamente exagerados, dice Lutero refiriéndose a él: «Nos has conducido desde los hollejos de los cerdos o las praderas de la vida eterna» (cf. la carta de agradecimiento de Lutero a Staupitz del 17 de septiembre de 1523).
[19] Cf. anteriormente p. 111.
[20] Por lo que se refiere a los exegetas medievales, lo ha demostrado Denifle. Por lo que se refiere a la teología sistemática, es fácil advertir la concordancia casi total con este sentido, si atendemos a los puntos esenciales. El mejor testimonio es santo Tomás de

Romanos 1,17, provocó la brusca transformación reformadora (a una con los decisivos presupuestos ya indicados). Al final de su vida[21], Lutero habló de esta experiencia fundamental y de lo terrible que resultó para él el versículo: «En el evangelio se revela la justicia de Dios». Cuenta Lutero que pasó sus horas de descanso con una conciencia delirante y sobresaltada, porque Dios, con la revelación de Jesucristo, había añadido a nuestro viejo dolor (a nosotros, pobres pecadores, que ya estamos eternamente condenados por el pecado original y oprimidos con toda suerte de desgracias por las pesadas normas de los diez mandamientos) un nuevo dolor, al lanzar sobre nosotros, precisamente por medio de la *Buena* Nueva (εὐαγγέλιου), la amenaza de su justicia, es decir, de su cólera. Lutero siguió día y noche profundizando incansable en el versículo citado, hasta que de golpe cayó en la cuenta de su sentido global gracias a estas palabras: «El justo vive de la fe». Entonces comenzó a entender este pasaje como referido a la justicia curativa, mediante la cual el Dios misericordioso nos justifica por medio de la fe. Y se sintió como nacido de nuevo. A la luz de este nuevo sentido toda la Escritura adquirió súbitamente para él un semblante completamente nuevo (es la llamada «experiencia de la torre», p. 111).

e) La última frase tiene especial importancia. En efecto, no se trataba solamente de entender la justicia de Dios como justicia curativa, sino de entender que esa justicia era la única de que siempre y en absoluto se trataba en todo el evangelio y en todo el proceso salvífico. Con su manera unilateral de ver las cosas, Lutero amplió ilimitadamente este descubrimiento particular a toda la Escritura. Este es, sin duda, el lugar de origen de la teología de la consolación de Lutero (que para él, ciertamente, está estrechamente unida a la teología de la cruz).

5. Para conocer la evolución interior de Lutero y su forma de presentarla es extraordinariamente instructivo contrastar detalladamente la narración de Lutero con el propio texto, esto es, con el capítulo primero de la epístola a los Romanos. Efectivamente, todo el primer capítulo de la carta a los Romanos está penetrado de la idea de la fe. Pero Lutero, a pesar de su continuo horadar en él, pasó constantemente por alto esta idea, es decir, insertó en el verso 17 su propia lectura, su propia concepción angustiosa de la justicia punitiva de Dios. Lutero estaba prisionero de sí mismo. Le resultaba enormemente difícil leer los textos con imparcialidad y sin trasposiciones, si parecía que tales textos se oponían a su idea subjetiva. En este caso particular, los elementos indicados (personal disposición, educación de «catolicismo popular» e ideas fundamentales del

---

Aquino, para quien la justicia vindicativa de Dios halla su cumplimiento definitivo en la misericordia de Dios, y eso prescindiendo de que la *gracia* constituye el centro de toda su obra.

[21] En el prólogo al primer volumen de sus obras completas latinas, en 1545.

nominalismo ockhamista) coincidieron fatalmente y se complementaron entre sí. Proporcionada a la forzada unilateralidad del punto de partida fue también la desmesurada exaltación de la nueva solución, durante tanto tiempo ignorada y, al fin, violentamente descubierta.

Esta nueva solución (la justificación salvífica por la fe, es decir, por la gracia) no se diferenciaba en sí misma de la antigua doctrina católica. Pero Lutero la descubrió de nuevo para sí y la estructuró de una forma unilateral. Sólo por esta razón llegó a ser una herejía, no por su núcleo doctrinal.

6. Lutero estuvo convencido hasta su muerte de que su idea de la justificación era lo esencial de su doctrina, el artículo con el que la Iglesia se mantiene y con el que cae. Confesó expresamente que si el papa les reconocía, a él y a sus partidarios, esta doctrina, estaba dispuesto a besar sus pies. Este modo de hablar de Lutero fue posible, primero, porque él tuvo en principio una falsa idea de la justificación católica y, segundo, porque con su doctrina de la justificación acabó elaborando un nuevo concepto de *Iglesia.*

La doctrina luterana de la justificación en su forma herética presupone y está estrechamente relacionada con las siguientes ideas no católicas: *a)* por el pecado original la naturaleza humana está corrompida en su raíz; *b)* por tanto, la voluntad nada puede en orden a la salvación; *c)* la concupiscencia es inextirpable; *d)* la justificación proviene de que Dios es no solamente la causa de todas las cosas, sino la *única* causa de todas las cosas; por supuesto que la fe sobrenatural puede, como el árbol bueno, producir buenas obras, pero éstas carecen de todo valor salvífico; *e)* la justificación coexiste con la corrupción radical del hombre, es decir, la justificación no supone una transformación interna, sino sólo una declaración de Dios, esto es, que Dios considera al hombre como justo (de manera imputada, nominalista, forense); los pecados quedan cubiertos, pero no borrados[22]; *f)* el proceso de la justificación está ligado únicamente a la fe. (Para Lutero esta fe consiste en la apropiación confiada de la muerte de Cristo en la cruz, basándose en la certeza de la salvación, es decir, en la firme creencia de cada uno de que *él* está redimido por la muerte en cruz de Cristo[23]).

---

[22] Para este punto, véase anteriormente, apdo. II, 3.

[23] Con esto y con la sobrevaloración de la apropiación confiada del individuo *(fides qua),* el asentimiento a las doctrinas de la fe *(fides quae)* queda relegado a un peligroso segundo plano, que no se corresponde con el contenido global de la Biblia. Pero también en este punto Lutero no fue siempre consecuente. Frente a la volatilización propuesta por la interpretación existencialista de Lutero, que pretende ser la única auténtica, hemos de decir que Lutero *jamás* dejó de lado el asentimiento a las doctrinas de la fe y la objetividad de los hechos salvíficos.

Al tratar de precisar en qué consiste esta certeza de la salvación se advierten en Lutero discordancias notables. Su doctrina está muy lejos de entender el proceso de la justificación de manera exclusivamente forense. Cuando la palabra de Dios, que es la que *declara* justo, se concibe como palabra creadora, la concepción nominalista queda arrumbada y se enseña una verdadera transformación interior, como ya hemos subrayado (p. 126). La esencia de la pecaminosidad del hombre, la *incurvitas,* el egoísmo, puede ser transformada hasta convertirse en auténtica *nova creatura.*

7. El nuevo concepto de Iglesia, basado en la omnicausalidad única de Dios, lo elaboró Lutero entre los años 1517 y 1519 y de él sacó consecuencias decisivas en los tres escritos programáticos de 1520 (§81).

a) Si Dios obra todo y la voluntad nada, y si las obras nada sirven para la salvación, entonces no se necesita ni sacerdocio especial, ni conventos, ni votos; es más, ni siquiera debe haberlos, pues todos ellos son instituciones en las que el hombre se coloca en el puesto de Dios, son un pecado contra el primer mandamiento, son, en suma, manifestaciones del anticristo. La consecuencia última (que no puede haber sacramentos[24]) Lutero no la sacó. En este punto se hace patente el peso de la tradición y, concretamente, de la palabra de la Sagrada Escritura, aun en medio de las soluciones revolucionarias de Lutero. Es verdad que Lutero vació el concepto católico de sacramento como objetivo *opus operatum* (§ 17), precisamente porque veía en él una humanización o, como él mismo prefería decir: idolatría, judaísmo y herejía; pero en esto tampoco llegó hasta el final. En efecto, según Lutero la fe del sujeto receptor es la que confiere su eficacia a los sacramentos; pero también según él, por ejemplo, en la celebración de la santa cena, la presencia del Señor es tan real que incluso el pecador en pecado mortal (o sea, según la concepción de Lutero, el no creyente) come y bebe el cuerpo y la sangre del Señor. En este punto, pues, Lutero quebró su actitud «subjetivista» y se mostró favorable a una concepción objetiva, sacramental. Y lo mismo se puede decir de su insistencia en el aspecto comunitario de la celebración eucarística.

b) Igualmente inconsecuente fue también su concepto de Iglesia. La tendencia fundamental (entiéndase la *tendencia,* no el concepto como tal) es espiritualista; pues todo lo que pertenece a la fe respecta a lo invisible (Heb 11,3.27). Al fin y al cabo, según la concepción de Lutero, en el sacerdocio sacramental, esto es, en la jerarquía católica y en el pontificado, el hombre se ha colocado en el lugar de Dios. En este sentido, todo lo institucional en la Iglesia es diabólico. Así, Lutero proclamará con odio tremendo y tintes injuriosos que el papado es fundación del demonio. Un primer paso hacia este concepto de Iglesia se dio en la Disputa de Leipzig

---

[24] Esto es, sacramentos en un sentido esencialmente diferente de otras expresiones y proclamaciones de la fe.

de 1519, cuando Lutero se vio obligado por Eck, que veía las cosas con más profundidad, a sacar las últimas consecuencias de sus afirmaciones, a saber: que el pontificado no viene de Dios y que los concilios pueden equivocarse y de hecho se han equivocado.

De este modo la Disputa de Leipzig constituyó un momento decisivo para la evolución externa de la Reforma. En ella se puso por primera vez de manifiesto con cierta claridad la base no católica sobre la que Lutero se apoyaba. Tras el reformador, tan anhelado como apoteósicamente recibido, se descubrió el predicador de una nueva doctrina. Los católicos vieron las cosas con más claridad. Los dos campos comenzaron a deslindarse.

c) A pesar de todo, la Iglesia no era para Lutero algo exclusivamente interior e invisible. Su concepto de Iglesia no era puramente espiritualista. Lutero supo reconocer las notas visibles de la Iglesia, de las que las principales son la pureza de la doctrina y la recta administración de los sacramentos. Dondequiera que se predique íntegramente la palabra de Dios y se administren correctamente los sacramentos está la verdadera Iglesia. La Iglesia esencialmente invisible es al mismo tiempo tan esencialmente visible, que a la postre no deja de estar amenazada en todo aquello que es y hace; incluso en su propio núcleo: la verdad, el ministerio y la santidad de la Iglesia no están propiamente aseguradas, pueden caer en el pecado. Si es cierto que la palabra de Dios ha de ser predicada de forma visible en todas partes y en todos los tiempos, también es cierto que la Iglesia externa puede ser corregida en contraste con la misma palabra. La Iglesia, como cada cristiano, está sujeta a la justificación. En la Iglesia no se da un derecho divino ni una infalibilidad absoluta. Sin embargo, la Iglesia como un todo es infalible.

Este concepto de Iglesia de Lutero fue siempre confuso y oscilante. En todo caso, desde aquella confesión de Leipzig de 1519 el sacerdocio en el sentido tradicional, esto es, como organismo jerárquico y sacramental, quedó puesto en entredicho y con ello, naturalmente, también la tradición. Por otra parte, la Iglesia según Lutero también está firmemente enraizada en el Antiguo Testamento y en su Sinagoga.

d) Todo esto procede de una concepción que ya hemos encontrado en la baja Edad Media y que Lutero, conmovido por el sacrosanto poder de la «palabra», desarrolló ampliamente y llenó de contenido positivo. Dicha concepción se resume en el «principio de escritura» de Lutero: la única fuente de la fe es la Biblia. La interpretación de la Biblia, como la selección que de sus libros hizo Lutero (según él los libros deuterocanónicos, la carta de Santiago y el Apocalipsis de san Juan no son vinculantes, pero, inconsecuentemente, siguen apareciendo en su Biblia), se rige por el criterio de «lo que trae a Cristo», con lo cual es la misma unidad interna de la Biblia (la Biblia como su propio intérprete) la que garantiza su recta interpretación. Es un criterio claramente impreciso, cuya aplicación queda,

a la postre, en manos del individuo según su visión de la fe. Es una actitud prácticamente individualista, ya que Lutero no reconoce un verdadero magisterio vivo. Sin embargo, Lutero se atiene al texto de la Escritura tal como él lo ve y lo entiende de una forma estrictamente dogmática.

El verdadero alcance del «principio de Escritura» propuesto por la Reforma se hace patente cuando se pregunta si la Escritura vincula o no al creyente con la Iglesia, a la que la Escritura ha sido confiada. La interpretación autorizada de ésta, transmitida mediante la sucesión apostólica, es lo que propiamente forma el contenido de la «tradición». También en este punto Lutero nos deja en la estacada, si buscamos en él una toma de postura unitaria y consecuente.

Igualmente variable es también su interpretación de la historia. Una vez predica que pelear contra los turcos significa pelear contra Dios, que quiere castigarnos por nuestros pecados; más tarde se pronuncia en favor de una cruzada contra ellos. Unas veces el éxito de la Reforma es una prueba de la ayuda de Dios; otras veces las persecuciones le parecen signos de la gracia.

8. La imagen de la personalidad espiritual y humana de Lutero tras su «salida» del convento (en el que conservó su vivienda) no es fácil de describir. La tesitura dominante e impetuosa de los años decisivos de la Reforma no la mantuvo siempre tan alta y plena. En cierto modo, Lutero también tuvo su «arribada». A partir del año 1530 la vida de Lutero, párroco evangélico y padre de familia, se caracterizó por su medianía burguesa. Pero esto no es todo ni lo principal.

a) A lo largo de toda su vida, Lutero siguió siendo un predicador extraordinariamente celoso e incansable. Incluso en el ámbito personal intentó continuamente leer de una manera nueva la palabra de Dios (por ejemplo, para comprender más profundamente el Padrenuestro).

Lo que no puede apreciarse en él es la aspiración a la santidad. Esta carencia es paralela a su menosprecio por las buenas obras y por la ascética, menosprecio que él exteriorizó con expresiones groseras e irrespetuosas, aun cuando se tratase de una ascesis esencialmente correcta.

En sus aspiraciones de vida, Lutero nunca dejó de ser un hombre modesto. Bebía de buena gana un vaso de vino o cerveza, pero nunca fue un bebedor.

b) Su aversión a los frailes, a la misa y sobre todo al papado adoptó unas formas (no siempre, pero sí a menudo) brutales y desenfrenadas, no exentas de odio. Este odio, expresado en los cuadros injuriosos de Cranach contra el papado, cuadros terriblemente groseros e incluso obscenos, cuyo tema y pie proponía Lutero, no tenía nada que ver con la cólera de los profetas (que se ha querido encontrar en ellos); más bien, tan enorme cantidad de groserías sobrecarga la imagen del reformador de una manera que debería hacer sonrojar a cualquier cristiano.

c) Lutero tuvo una extraordinaria conciencia de sí mismo y una fuerte conciencia de su misión. Seguramente, la gran mayoría de sus expresiones polémicas (como, por ejemplo, las groserías mencionadas) y muchas de sus irrespetuosas decisiones contra la tradición doctrinal y disciplinar, así como, en general, su reiterada referencia a sí mismo, no están exentas de orgullo. Pero el núcleo de la actitud de Lutero no fue el orgullo. La cosa se ve clara en su doctrina: ésta pone un énfasis exagerado y unilateral en aniquilar por completo el valor del hombre ante Dios. El mismo Lutero se reconoció personalmente en esta actitud del publicano. Las últimas palabras que de él poseemos, escritas la víspera de su muerte, lo que podríamos decir la rúbrica de su vida, tan sacudida en este mundo, encierran la frase siguiente: «Es verdad, somos unos pordioseros».

9. La pluralidad de facetas —y su escasa coherencia—, que aparece en las afirmaciones de Lutero, ha sido la causa de que su doctrina no haya sido juzgada históricamente con el debido equilibrio y, mucho menos, de acuerdo con su verdadera intención. La repercusión histórica suele ir ligada ante todo a las formulaciones más ruidosas, que se escuchan con mayor agrado y que por ello se graban más en la conciencia. Como Lutero realzó, alabó y —a veces furiosamente— condenó tantas cosas, bien exagerándolas, bien confundiéndolas, y todo ello, además, con un lenguaje extraordinariamente incisivo, cobró vida una imagen de Lutero muy determinanda: la del Lutero que hacía de las buenas obras casi un signo de actitud antievangélica, que sacrificaba el carácter óntico de la justificación en aras del mero recubrimiento de los pecados, que injustamente minimizaba el amor dentro de la fe, que hacía desaparecer enteramente la ley en el evangelio de la libertad, que apenas conocía el derecho de resistencia frente a una tiranía enemiga de la fe y que sólo sabía de obediencia sumisa. Todos estos rasgos son, sí, consecuencias que arrancan de Lutero, pero que están muy lejos de reflejar al Lutero total, al Lutero «auténtico». Lutero, purificado de lo inauténtico, está afortunadamente mucho más cerca del catolicismo de lo que le han reconocido los cuatro siglos precedentes.

Naturalmente, los estudiosos de Lutero se preguntan con razón en qué consiste eso de «inauténtico». Pero, a la inversa, también el problema de determinar en qué consiste lo propiamente «reformador» de Lutero es uno de los resultados más importantes de la investigación sobre él, si es que no queremos reducirlo todo a una drástica negativa contra Roma, que en todo caso sería contra el catolicismo de la baja Edad Media.

El hecho de que estas preguntas sean posibles y revistan tan nuclear importancia es uno de los aspectos más relevantes que deben tenerse en cuenta al hablar de ese acontecimiento tan crucial para todo el cristianismo que llamamos Reforma.

Como quiera que uno de los aspectos más esenciales de la Reforma es que aún no ha llegado a su término (simplemente porque no ha conseguido su objetivo: presentar una cristiandad purificada en *una sola* Iglesia), la misma Reforma puede muy bien remitirnos hoy a la tarea de retomar con sentido cristiano el quehacer de entonces y, dándole una solución limpia, cumplirlo de una vez entera y definitivamente.

Partiendo de esta disposición, la reflexión debería discurrir por encima del hecho de que la Reforma en general y Lutero en particular no tuvieron la fuerza para dar a sus pretensiones esencialmente religiosas una formulación teológica adecuada y ponderada.

§ 83. *DIFUSION Y ESCISION DEL MOVIMIENTO PROTESTANTE*

I. DENTRO DE ALEMANIA

1. El movimiento provocado por Lutero tuvo una enorme fuerza de irradiación. Es cierto que en Alemania, entre los príncipes electores, la Reforma cobró una fuerza considerable por el egoísmo político y por la explotación del descontento eclesiástico general (en parte, también social). El propio Lutero se lamentó (especialmente desde finales de la segunda década), a una con Melanchton, de que una buena parte de sus nuevos seguidores se hubieran adherido a la Reforma por motivos bastardos. Es difícil precisar en qué medida estos motivos intervinieron también en el caso de los dirigentes eclesiásticos. Frente a esto, la fuerza propagandística interna de las ideas reformadoras se reveló al ganar para sí un gran número de hombres de grandes dotes teológicas y organizadoras, que difundieron la nueva doctrina por todo el ámbito del imperio e incluso más allá de sus fronteras. Aparte del poderoso y a veces inquietante dinamismo de la personalidad de Lutero, de sus ideas y sus discursos, el factor decisivo fue la fuerza del mismo mensaje *cristiano*, de la «palabra», que en apretada síntesis, un tanto simplista, pero centrada en lo esencial y procedente siempre de una fe profunda (aunque también a veces impregnada de tremendo fanatismo), quedaba vivamente grabada en lectores y oyentes. La innovación recibió también, como es comprensible, un fuerte impulso de la revolucionaria interpretación de la obediencia a la vieja Iglesia y de las críticas, justificadas muchas veces, que se le hacían.

2. Sin embargo, también aquí el principio del individualismo, que Lutero había convertido en principio dominante, demostró sus tendencias disolventes. Ya hemos dicho que Lutero nunca quiso en absoluto erigir la conciencia de cada cristiano en juez del contenido de la revelación. La idea de la conciencia autónoma le fue completamente extraña. La mala interpretación del reformador en este punto central no surgió hasta el siglo XVIII. En todo caso, una vez rotos los vínculos con el magisterio de la

Iglesia, la innovación religioso-eclesiástica hizo surgir en seguida, lógicamente, diferencias doctrinales notables en su propio seno: la esencia de la herejía, esto es, la selección de la doctrina, produjo también sus efectos dentro de la misma herejía; el gran síntoma característico del error —su autodisolución— se hizo valer.

a) Muy pronto, la comprobación de este hecho manifiesto constituyó a su vez uno de los argumentos más importantes de los escritores opuestos a la Reforma y defensores de la antigua doctrina (§ 90). La escisión interna dentro del protestantismo fue un hecho. Y en los siglos siguientes esta escisión habría de afectar al núcleo de la doctrina. Es preciso reconocer el hecho e indagar sus causas; no cabe trivializarlo; de lo contrario no se tomaría en serio el propio anuncio reformador en la forma de comprenderse a sí mismo y se entraría en contradicción con el mismo Lutero, que formalmente era tan intolerante en cuestiones dogmáticas como los católicos (cf. Lutero hablando de Zuinglio, apartado II, 2).

b) Pero tampoco se puede olvidar el elemento permanente común a los diversos grupos protestantes. Este elemento rebasó la *conciencia* de querer servir a una concepción común del cristianismo y llegó al campo de lo objetivo. Incluso cuando la fuente, la Sagrada Escritura, era interpretada de manera distinta y hasta contradictoria, no dejó de haber una fuerte vinculación a ella. Si prescindimos de los extremismos embarullados de los fanáticos (cf. apdo. 10), sobre los cuales es difícil formular un juicio enteramente justo, la innovación protestante, con sus diversos matices, nunca dejó de ser un movimiento genuinamente *cristiano*[25].

3. En vida del propio Lutero las distintas opiniones existentes entre él y Melanchton provocaron ciertas diferencias teológicas dentro del protestantismo. Tras la muerte de Lutero hubo de surgir el problema de la auténtica interpretación de su doctrina. Las polémicas teológicas que se suscitaron constituyen una clara demostración de las tensiones internas y de la plurivalencia de la doctrina del mismo Lutero. Desde entonces estas polémicas han caracterizado fuertemente la historia entera del luteranismo.

Las primeras discusiones surgieron con ocasión de la controversia *osiándrica*[26] (¿imputación forense o bien —como decía Osiander— inhabitación real de la justicia de Cristo?) y, después, en las disputas de los

[25] Otro problema es hasta qué punto este juicio es aún aplicable a ciertos grupos modernos del llamado protestantismo cultural de principios de siglo o a movimientos que han echado por la borda el contenido sobrenatural del mensaje cristiano y, sin embargo, se siguen incluyendo entre los protestantes. A todo lo largo de la historia podemos comprobar —y es admirable— cómo la figura del Señor —incluso desdivinizada— ha tenido una virtualidad unitiva y renovadora

[26] Adreas Osiander (1498-1552), sacerdote y profesor de hebreo; desde 1522, jefe de la Reforma en Nuremberg junto con el secretario municipal Lazarus Spengler, y desde 1551, su organizador en Prusia.

«Gnesio-Luteranos»[27]. El jefe de éstos fue Flacio Illyrico en Magdeburgo (1520-1575), y sus adversarios los «felipistas» o seguidores de Felipe Melanchton. El punto central de todas las discusiones era si se había de mantener una postura radical o una postura moderada: Flacio Illyrico colocaba el pecado original en la sustancia misma del hombre, con lo que rechazaba el sinergismo de Melanchton y abogaba por la absoluta no-libertad de la voluntad; según Jorge Major, de Wittenberg (1502-1574), las buenas obras eran necesarias para la bienaventuranza; en cambio, Según Nicolás Amsdorf (1483-1565), perjudiciales. Objeto de discusión fue también la doctrina sobre la Cena (que Melanchton había mitigado en línea «cripto-calvinista»), así como la actitud que debía tomarse en el *Interim* (1548), ordenado por el emperador para regular los territorios de Mauricio de Sajonia: la llamada disputa adiafórica[28].

Tras una larga serie de negociaciones durante varias décadas, las controversias teológicas dentro del luteranismo llegaron a un final provisional con la *Formula Concordiae* (1577), fórmula confesional de compromiso que fue aceptada como vinculante por la mayoría de los territorios luteranos.

4. Junto a la formación de diferentes Iglesias protestantes, también tuvo lugar en Alemania la aparición de *sectas* protestantes, es decir, comunidades nuevas de creyentes de tipo más o menos espiritualista, conocidas habitualmente por la denominación común (empleada sobre todo por Lutero) de «fanáticos». En ellas confluyeron, sobre la base del «principio de Escritura», elementos de la apocalíptica de la baja Edad Media, del socialismo y del espiritualismo (§ 77).

Pero en todas ellas se abandonó tan drásticamente la tradición eclesiástica, que de la posición fundamental de la Reforma (= la Biblia como única fuente de la fe sin garantía de un magisterio) se llegó a sacar consecuencias radicales en abierta contradicción con los artículos esenciales de la nueva doctrina. El ímpetu incontenible de la consecuencia lógico-formal puso ya aquí de manifiesto su fuerza explosiva. Los representantes principales de esta línea fueron Thomas Müntzer, de gran formación filosófica y exegética († 1525), que actuó en Zwickau y Mühlhausen, y los anabaptistas de Münster de Westfalia (1534, Johann von Leyden). Con estos fanáticos entraron en juego las corrientes radicales. Sus funestas repercusiones se echaron de ver, por ejemplo, en la sublevación religioso-socialista de los campesinos (fuertemente impulsada por la predicación de Lutero sobre la libertad), que tan cruentamente fue aplastada. Desde el punto de vista histórico es accidental el hecho de que en esta ocasión Thomas Müntzer no estuviera a la altura de su supuesto

---

[27] Gnesio-Luteranos: denominación que surgió en el siglo XVII y que habría de distinguir los «hijos legítimos» de Lutero de los demás seguidores.

[28] *Adiaphora* (del griego) = que no es decisivo.

ministerio profético. Como quiera que se enjuicie la violenta represión de aquella religiosidad fanática (que en adelante sólo pudo subsistir en la clandestinidad bajo formas diversas), lo decisivo fue que entonces —y para varios siglos— la idea democrática sucumbió bajo el poder de los príncipes, que rápidamente culminaría en el absolutismo.

II. FUERA DE ALEMANIA

1. El individualismo surtió su pleno efecto en el momento en que la nueva concepción del mensaje cristiano penetró en una atmósfera política y cultural diferente o fue desarrollada y presentada bajo otras circunstancias ambientales y por personalidades de muy diverso talante. Entonces surgieron no solamente «nuevas direcciones», sino nuevas Iglesias protestantes. Nos referimos a la de Zuinglio en Zurich y a la de Calvino en Ginebra. Para la historia general de la Iglesia católica, Zuinglio y su obra tienen una importancia secundaria, aun cuando la escisión confesional de Suiza, que él acarreó, sigue siendo hasta hoy una dolorosa muestra de lo funesto de toda ruptura de la fe y de la Iglesia.

2. En Ulrico Zuinglio (1484-1531; muerto en la batalla de Kappel) confluyeron elementos de luteranismo y humanismo. Pero él siguió su propio camino de reforma. El elemento racionalista o, más bien, espiritualista, implícito en el humanismo, dio a su doctrina y a su Iglesia un sello característico: pura liturgia de la palabra; rechazo y destrucción de las imágenes de los santos; volatilización del «Esto es mi cuerpo» en «Esto significa mi cuerpo».

Con todo, frente a la devaluación sacramental que acabamos de mencionar, encontramos también en él un notable aspecto positivo. La baja Edad Media, con su raquítica concepción moralista de los sacramentos, los había considerado preferentemente como dones de Dios al individuo o como frutos que se le aplicaban. Zuinglio, lo mismo que Calvino (y, aunque menos, también Lutero), fue uno de los que redescubrieron el carácter esencialmente *comunitario* de los sacramentos, sobre todo de la eucaristía. Los sacramentos están ahí para el pueblo de Dios en cuanto comunidad.

El movimiento de Zuinglio acusó una fuerte tendencia nacionalista suiza, en la que desde un principio se mezclaron estrechamente los intereses políticos. Por ello la innovación eclesiástica en Suiza estuvo desde un principio marcada por el juego general de fuerzas entre los diversos cantones.

A Lutero no le agradaba Zuinglio: «Usted tiene otro espíritu» (Diálogo de Marburgo, § 81, IV). «Confieso que... tengo a Zuinglio por no cristiano, y con toda su doctrina». Lutero condenó a Zuinglio, como hijo

del diablo, a los infiernos, igual que al papa, sólo que no con la misma argumentación.

3. *Juan Calvino* (1509-1564), nacido en el norte de Francia, cursó primero estudios filosóficos y humanísticos (con éxito notable) y luego pasó al estudio del derecho. Posiblemente entró en contacto con la doctrina de Lutero ya en la universidad, pero «por respeto a la Iglesia», como él mismo dice, adoptó una postura de resistencia interior frente a ella. El propio Calvino refiere una «conversión repentina», que muy bien pudo haber acontecido entre los años 1529 y 1531. El la describe como el desenlace de la lucha de una conciencia angustiada, incapaz de recobrar la tranquilidad.

En 1535 escribió su principal obra, la *Institutio religionis christianae.*

La *Institutio* apareció en 1536. Pero en los diez años siguientes fue reelaborada y ampliada, llegando hasta la cuarta edición y alcanzando una amplitud cinco veces mayor. Ha sido una de las obras más influyentes de la literatura mundial. En su estructura acusa en primer lugar la influencia del Pequeño Catecismo de Lutero, y fue durante mucho tiempo la obra más leída de los reformadores. El mismo año de 1536, Calvino vino casualmente a Ginebra (donde trabajó en compañía de Guillermo Farel, 1489-1565, en la reforma de la ciudad). Desterrado de ella en 1558, desplegó su actividad en Estrasburgo (en compañía de Bucero). En 1541 fue llamado nuevamente a Ginebra. Allí residió desde entonces permanentemente y allí organizó su Iglesia.

Calvino fue una personalidad polifacética y genial. La doctrina por él enseñada, aunque acuse las influencias de Lutero, es un producto original.

Calvino —completamente al revés que Lutero— vivió casi del todo replegado detrás de su obra. Durante toda su vida se mantuvo en la disciplina más rigurosa. A pesar de su persistente enfermedad, cumplió siempre con heroica abnegación sus deberes de predicador y cura de almas. El mismo día de su muerte reunió a sus amigos junto al lecho para dirigirles un sermón. Su tarea estuvo enteramente presidida por un interés pastoral y práctico (incluso en su doctrina sobre la predestinación, apdo. *d).*

a) La disposición anímica de Calvino fue muy distinta de la de Lutero. Calvino poseyó una cabeza sistemática. De laico fue educado por la jurisprudencia, no por el convento, como Lutero. Su predicación reformadora, con los años, fue conjugándose más y más con una teología clara y racionalmente formulada, en la que, no obstante, también se advierten algunas oscilaciones de importancia.

La aspereza de su predicación sólo excepcionalmente se vio iluminada por conceptos como «gozo espiritual» y «agradecimiento». Su predicación del amor también careció, al parecer, del sentimiento cálido que se advierte en la de Lutero. En cambio, Calvino puso especial empeño

en valorar como bendiciones divinas los bienes y las fuerzas naturales creados por Dios. De todas formas, Calvino no fue tan «insensible calculador y frío intelectual» como muchas veces se le ha presentado. Le unió una profunda amistad con su colaborador Farel y, sobre todo, con su discípulo y sucesor Teodoro Beza († 1605). Incluso llegó a escribir a otro colaborador suyo, Pierre Viret, las siguientes palabras: «Tú conoces muy bien la ternura y delicadeza de mi alma». No obstante, su actitud fundamental fue siempre la del heroísmo en el cumplimiento del deber, la de la perseverancia callada y obediente en el puesto que Dios nos asigna.
La base de esta actitud fue, como en todos los reformadores, la nueva comprensión de la Biblia (con el triple «sola»). En ella se expresa la voluntad misteriosa de Dios y su ley. Pero la Biblia no solamente conforma la actitud creyente del individuo sino que, sobre todo, crea una Iglesia. Calvino la llama «Iglesia reformada según la palabra de Dios».

Calvino fue teólogo, educador, organizador, censor, propagandista, diplomático y político a la vez y, además, de gran categoría (Zeeden).

b) Las diferencias entre las doctrinas de Calvino y de Lutero estriban —en cuanto al contenido— en la diferente matización de la idea de Dios: Calvino buscó, ante todo y sobre todo, el honor de Dios y nada más[29]; su predicación insistió mucho más en el Dios exigente que en el padre amoroso. El «deber» fue para él un concepto central (aquí se manifiesta el influjo típico de las ideas veterotestamentarias).

También en su cristología, otro tema central para Calvino (todos son elegidos en Cristo: Ef 1,4), advertimos un rasgo fundamental diferente de Lutero. Mientras Lutero confesó correctamente que Jesús es Dios y hombre en una sola persona, en el caso de Calvino se puede hablar de una cierta tendencia nestoriana.

Desde el punto de vista formal, Calvino se diferenció de Lutero por su mayor consecuencia y más clara unidad en las ideas fundamentales.

c) Pero esto no quiere decir que Calvino haya construido un sistema cerrado que tenga por centro *una* idea de la cual se deriven todas las demás. Nuestro pensamiento, el pensamiento de los cristianos, consiste en acoger la Escritura, la palabra de Dios; en ella se encierra todo lo que sirve para la salvación.

El contenido de la Escritura no es otro que el Dios todopoderoso y eterno, él solo. Ser piadoso quiere decir reconocer en todo la voluntad de Dios. Todo lo que acontece es obra de Dios. En la Biblia se nos anuncia el designio misterioso y eterno de Dios de elegirnos por pura gracia. En él está decretada también la encarnación y la redención por Jesucristo: el que cree en Jesucristo está seguro de su elección.

---

[29] Obsérvese el parentesco formal con las palabras de san Ignacio sobre la elección (§ 88).

d) El mismo texto sagrado nos enseña con la palabra y el ejemplo que Dios ha asignado a unos hombres la vida eterna y a otros la condenación eterna por su simple voluntad eterna y misteriosa. La predestinación al infierno se nos enseña como un anuncio al mismo tiempo temible y adorable (en ella se revela la gloria del Dios condenador); por eso debe ser enseñada ateniéndose estrictamente a lo que dice la Biblia, quedando prohibida toda especulación (cosa que Calvino no siempre cumplió).

Con el paso de los años, Calvino insistió cada vez más en la idea de la reprobación predeterminada[30]. Pero tal idea no llegó a ser en absoluto un elemento capital de su doctrina (en cambio, su discípulo Beza creyó poder resumir toda la doctrina cristiana en una sola página con el título «Predestinación»).

Calvino fue plenamente consciente de las dificultades implícitas en su doctrina de la reprobación positiva. Y las afrontó ya desde el año 1539. Naturalmente, no consiguió superar la paradójica contradicción que en ella se encierra. Así, por ejemplo, la distinción entre voluntad de Dios y mandato de Dios no aclara nada. En su pensamiento, no obstante, hay un elemento valioso: el misterio, el eterno e inescrutable designio de Dios, su eterno y absoluto poder y libertad, la completa independencia en sus decisiones de todo lo que el hombre pueda hacer: «¿Quién eres tú, hombre, para discutir con el eterno?» (Rom 9,20).

Es muy importante señalar que Calvino integró la doctrina de la reprobación dentro de su gran preocupación pastoral, la doctrina de la *elección.* Su gran objetivo es hablar de la elección. Los hombres deben ser conducidos a Cristo para ser contados entre los elegidos. La «comunión con Cristo», la fe, destruye toda duda sobre la salvación eterna de cualquier individuo. «Conocemos nuestra elección por la promesa de salvación que nos hace el evangelio», acogida sin reservas (Wendel).

e) Tampoco Calvino sacó todas las consecuencias implícitas en sus premisas (la sola Escritura). A diferencia de la predicación soteriológico-individualista de Lutero, Calvino, latino en cierta medida, partió claramente de la Iglesia entendida como la comunidad de Dios, la cual no sólo regula la fe mediante un régimen riguroso, sino que también somete a disciplina toda la vida y costumbres mediante una ordenación eclesiástica completa[31]. Calvino tuvo una especial sensibilidad para captar cuán fundamentales y necesarias son las formas políticas para todo tipo de vida que quiera

[30] Sin embargo, hay que tener muy en cuenta (junto con lo ya dicho en cada uno de los apartados) que la *Institutio* sólo trata de la predestinación en una parte de su tercer libro.

[31] Etapas de esta evolución en Ginebra: las bases se sentaron en sus *Ordonnances ecclésiastiques* (1541), que tras la derrota del grupo de la oposición fueron aceptadas por el consejo en 1555 con una nueva redacción. El mismo consejo ya había aprobado oficialmente la doctrina de la predestinación en 1552.

perdurar en una comunidad. Un comportamiento verdaderamente moral en una comunidad no puede estar garantizado por la pura interioridad de la libertad del hombre cristiano. Así, pues, es la comunidad organizada con el máximo rigor la que se constituye en agente de la ley, y así la ley impera absolutamente y su total cumplimiento queda asegurado y controlado en todos los ámbitos de la vida. El principio monárquico de la Iglesia luterana pasa a ser, pues, la ley oligárquico-democrática. En Francia, donde día a día fue creciendo en la ilegalidad una Iglesia martirial, Calvino intentó una y otra vez organizar férreamente a los «convertidos a la Palabra».

La autoridad rectora se establece en cuatro ministerios: predicadores, ancianos, doctores y diáconos, si bien sólo es ministerio en sentido estricto el de «servidor de la Palabra», que para Calvino es el «tercer sacramento» (apdo. *h).* Sólo la Iglesia puede conferir ministerios, sobre todo el de la predicación. Sin embargo, el propio reformador ginebrino no recibió ninguna «ordenación»; a su especial vocación llegó únicamente por la fe, y estuvo sinceramente convencido de seguir en esto el camino de la antigua Iglesia.

La seriedad cristiana, pues, se realiza plenamente. Como el hombre está corrompido hasta la médula debe ser sometido a disciplina. Calvino, con una seriedad digna de admiración, trató de cubrir la laguna más peligrosa para la vida cristiana en el sistema de Lutero, esto es, la escasa —y metódicamente débil— conjunción de la moral con la fe[32]. Calvino propugnó y organizó una vida de estrechísima moralidad, sobriedad y economía, y en gran parte lo consiguió (apartado *5 b).* En efecto, en su Iglesia llegó a implantar una recia y temeraria conciencia de responsabilidad por la pureza y el crecimiento del reino de Dios sobre la tierra. Mediante tan rígida constitución, que disponía a su vez de órganos de estricto control, se creó una vida eclesiástica intensa.

Pero con ello, y aunque se siguió predicando insistentemente la libertad cristiana de los elegidos por Dios (unida a la doctrina de la fuerza irresistible de la gracia), la libertad de conciencia no quedó mejor protegida. A quienes pensaban de distinta manera se les castigó, a veces con la pena de muerte. Entre los años 1541 y 1546 fueron impuestas 58 penas de muerte. En 1553 fue ajusticiado el antitrinitario Miguel Servet. Calvino participó muy activamente en las medidas de represión.

Por otra parte, el propio Calvino reconoció al cristiano el derecho de resistencia a la autoridad injusta (en Lutero esta concepción está muy ensombrecida por la exigencia de la obediencia tolerante), pues también la autoridad política está sometida a las exigencias del evangelio. Si no responde a tales exigencias, debe ser en todo caso eliminada. Desde esta

---

[32] Martín Bucero, que influyó mucho sobre Calvino en sus comienzos, define, por ejemplo, la *sacra doctrina* precisamente como *proprie moralis* y como arte de la vida recta.

perspectiva se comprende que el calvinismo tuviera mucha mayor pujanza que el luteranismo.

f) También a diferencia de Lutero, que lo vio todo centrado en la salvación personal, Calvino dio a su comunidad un quehacer universal: inculcó en ella el impulso misionero de extenderse por todas partes. Llegó incluso a exigirle expresamente, caso de ser necesario, la represión por la violencia de toda doctrina no calvinista y, especialmente, de la doctrina católica. Calvino no negó que también en la Iglesia católica haya elementos que respondan a lo que Jesús fundó. Pero en ella Cristo y su evangelio se hallan tan sofocados y soterrados por la «tiranía del papa», que más bien parece verse en ella una imagen de Babel que de la Jerusalén celestial. Todo esto, además, se complementa con la exigencia de paciente sufrimiento en caso de persecución de la «Iglesia de la Palabra». Calvino mismo, y más aún su principal colaborador y sucesor, Teodoro Beza, lo exigió expresamente en sus mensajes a las comunidades de la «pobre y pequeña Iglesia» de los hugonotes franceses, que fue duramente perseguida y en su mayor parte mantuvo Victoriosamente su confesión.

g) La construcción de la Iglesia calvinista se vio acompañada de una bárbara y anticultural destrucción de imágenes, a la que sucumbieron incontables «ídolos» de arte gótico (sobre todo en Francia y, más tarde, también en Holanda). Sin embargo, no fue Calvino el culpable de estos excesos; él siempre se opuso a todos los desafueros fanáticos de los iconoclastas. Incluso los excesos cometidos en Lyon en 1562, que de alguna manera fueron comprensibles como desquite, Calvino los recibió «como una afrenta, con amargura de corazón», y como una contradicción al evangelio: «Nuestra idea nunca ha sido afrontar la violencia con la violencia».

h) Cuando se habla de la liturgia o celebración pura de la Palabra, es evidente que en ella también se incluye la celebración de la Cena. Calvino la prescribió para todos los domingos e insistió en que los fieles acudiesen a la Cena en el mayor número y con la mayor frecuencia posible. Es un hecho digno de consideración, si lo comparamos con la poca frecuencia de la comunión durante la baja Edad Media. Calvino, sin duda, acrecentó esta estima de la comunión con su doctrina de la «presencia pneumatológica» (F. Jacobs) del Señor en el sacramento. En su obra son fundamentales las afirmaciones que confiesan la presencia sustancial de Cristo en la consagración del pan y del vino. Quien recibe el sacramento con fe queda, mediante la celebración, elevado espiritualmente junto a Cristo, que se le entrega realmente de una forma celestial.

El medio decisivo de la predicación y, por lo mismo, de la santificación es la palabra, que está provista de mayor dignidad y fuerza aún que en el caso de Lutero. El sacramento es *verbum visibile.* Toda «palabra» de Dios es más que simples «palabras», más que una instrucción;

es una acción en nosotros. Esta acción se acrecienta en los sacramentos. Es fácil advertir cuán necesaria y fundamental es para la Iglesia calvinista la autodenominación «Iglesia de la palabra reformada» y cuánta realidad encierra ese título.

i) Ya quedó dicho que el espíritu de esta religión es sobrio, como sus iglesias, sin altar ni velas. Por otra parte, el calvinismo presentó el mundo a sus seguidores como un campo de trabajo, y ello en el sentido de un acrisolamiento (véase apdo. 4), que en sus éxitos podía ver la bendición de Dios.

La radical concentración de energías en la realización de obras meritorias, unida a un espíritu de economía exigido rigurosamente por la religión, hizo surgir ese espíritu puritano que, animado por el celo tenaz de Calvino, preparó y difundió por el mundo el talante del empresariado moderno y del moderno capitalismo. Es preciso subrayar, no obstante, que el propio Calvino estuvo, como es lógico, muy lejos del espíritu del capitalismo. Intentó inculcar a su Iglesia un espíritu de moderación y nunca aprobó ganar dinero en beneficio propio.

j) A diferencia del zuinglianismo, el calvinismo tuvo una gran importancia para la historia universal en el sentido propio de la palabra (mucho más incluso que el luteranismo). El calvinismo llevó el protestantismo (convertido ya en una tropa de combate) a Francia, Hungría, Holanda, Escocia e Inglaterra. Estos tres últimos países acababan de convertirse en países marineros: por medio de ellos la doctrina reformadora pasó a ultramar, sobre todo a América, y precisamente bajo la forma del calvinismo puritano.

k) Calvino trabajó personalmente con toda minuciosidad en la difusión de su doctrina y su Iglesia por toda Europa. Así lo atestigua su correspondencia con Bohemia, Moravia, Austria, Lituania, Polonia, Transilvania y Hungría. En este aspecto se parece mucho a Ignacio de Loyola. En todas partes consiguió establecer relaciones con los príncipes y con otras personas influyentes. Y, también como Ignacio, logró que un enorme número de personas del más distinto carácter sirviera a los propósitos de su ardorosa voluntad.

En Calvino se manifestó con especial intensidad una fuerza que es difícil de explicar desde el punto de vista puramente racional, pero que podemos considerar como central en el seno de la Reforma, y es que, a la vista de los abusos que se daban en la Iglesia y de la necesidad general de reforma *in capite et in membris,* que se sentía y expresaba aun dentro de la misma Iglesia, tanto los reformadores como algunos de sus colaboradores principales fueron el medio de expresión de una conciencia *profética,* que anunciaba en nombre de Dios la transformación inminente. En el caso de Calvino, esta conciencia estuvo aún más clara que en el de Lutero. Como juez profético, Calvino no facilitó la empresa del ser cristiano, sino

precisamente la dificultó y endureció; pero, al cargarla con la responsabilidad de la construcción del reino de Dios, consiguió inculcarle el deber de la entrega total a la obra de Dios y, con ello, desplegar la poderosa dinámica misionera ya mencionada.

Calvino murió en Ginebra en 1564. En su lecho de muerte afirmó que nunca había obrado por odio, sino que todo lo había hecho para honra de Dios.

4. En la misma Suiza el calvinismo se vio robustecido por el acuerdo de 1541 entre Ginebra y Zurich. De este acuerdo surgió en 1566 la Iglesia nacional suiza *(Confessio Helvetica* posterior).

En Alemania, Melanchton había preparado una nueva interpretación mitigada de la doctrina calvinista sobre la Cena. Hubo comunidades de calvinistas refugiados, por ejemplo, en Estrasburgo y Francfort. Una importante conquista del calvinismo fue Federico II del Palati-nado (1566), por medio del cual la Universidad de Heidelberg se convirtió en el centro de la nueva doctrina (Catecismo de Heidelberg de 1563[33]). De todas formas, en conjunto, la doctrina luterana se afianzó en Alemania mucho más que la calvinista. De 1552 en adelante tuvo lugar en Hamburgo la polémica literaria de los luteranos (J. Westphal) contra la doctrina de Calvino sobre la Cena y la predestinación. La rivalidad se agudizó hasta convertirse en abierta hostilidad[34].

5. En sus orígenes, la Reforma se pensaba como una purificación intraeclesial. En realidad vino a ser una revolución completa, que no sólo alcanzó el ámbito eclesiástico y religioso, sino también el civil y político; la Reforma representó un poderoso ataque contra la Iglesia y, por ello, también contra todos aquellos que permanecieron en ella y mantuvieron sus doctrinas y formas de vida. Ahora bien, tales doctrinas e instituciones abarcaban el conjunto de la vida y de la sociedad. En todos los campos, pues, surgieron contradicciones internas, que provocaron más y más una hostilidad de todos contra todos. En cuanto tales divergencias sobrevenían en un mismo país y, naturalmente, irrumpían en el terreno de la política, la guerra religiosa civil se hacía inevitable. Esto sucedió primero en Francia[35]. Calvino, como hemos visto, había reconocido en principio el derecho de resistencia a la autoridad.

a) En este sentido, sus seguidores disponían de mayores posibilidades que los seguidores del luteranismo alemán, que exigía insistentemente la obediencia a la autoridad profana, a lo que en los

---

[33] En esta obra se halla la interpretación (por completo intolerable) de la misa como «idolatría maldita».

[34] Corría un dicho muy generalizado y práctico: «Antes papista que calvinista».

[35] Las luchas de las alianzas confesionales en Alemania, incluida la Confederación Helvética, pueden ser consideradas como paralelas y precursoras.

súbditos respondía un desinterés grande por el acontecer político. Podemos decir que en Francia el luteranismo habría sido pulverizado.

b) Los primeros protestantes de Francia fueron confederados; de ahí proviene seguramente el nombre de «hugonotes». El crecimiento del calvinismo en Francia bajo Francisco I y Enrique II, los dos primeros soberanos de la época de la Reforma, fue uno de los capítulos más emocionantes de la Reforma y, en cierto sentido, de toda la historia de la Iglesia. Merece la pena ponderar seriamente cómo unos hombres pobres e incultos fueron poseídos por la palabra literal de la Escritura, cómo se reunían, amenazados por toda clase de peligros, para instruirse desmañadamente unos a otros y cómo, asamblea tras asamblea, mes tras mes, fueron pagando su tributo de sangre martirial con alegría y plenitud de espíritu, propagándose sin cesar. ¡Y esto tanto más si tenemos en cuenta con cuán poco espíritu cristiano un rey católico como Francisco I y, sobre todo, Catalina de Médici —en el aspecto religioso, tan oscilante— llevaron a cabo la represión de tal innovación religiosa! La organización de la ilegal «Iglesia de la Palabra reformada» llegó tan lejos que en plena ilegalidad se pudo celebrar en París un primer Sínodo nacional en 1559 *(Confessio Gallicana).* Bajo la regencia de la viuda de Enrique II, Catalina de Médici (sobrina de Clemente VII), comenzó el robustecimiento político del calvinismo (Edicto de 1561). El calvinismo se convirtió en una poderosa tropa de combate. Más tarde se introdujo sobre todo entre la nobleza y ganó para su causa al próximo sucesor de la corona, Enrique de Navarra, el futuro Enrique IV. Se desencadenaron entonces unas guerras de religión extraordinariamente cruentas (las guerras de los hugonotes, de 1562 a 1598, interrumpidas ocho veces), que constituyeron una amenaza inmediata e interna de la unidad del Estado francés. Los hugonotes formaron un Estado legal dentro de otro Estado. Coligny, su jefe, llegó casi a constituirse en el jefe de la situación. La unidad se salvó mediante una horrorosa matanza, el baño de sangre absolutamente injustificable de la *noche de San Bartolomé,* el 24 de agosto de 1572. La carnicería, que duró varios días y en la que probablemente fueron asesinados en toda Francia más de 10.000 hugonotes, tuvo motivaciones políticas en contra de este segundo gobierno, aunque en la práctica, ciertamente, también los intereses y puntos de vista religiosos y eclesiásticos estuvieron estrechamente entrelazados con los acontecimientos políticos y no deben, por ello, quedar al margen al hacer la exposición y valoración del suceso; y mucho menos cuando, además, algunos representantes de la jerarquía no trataron de ocultar de qué lado estaban sus simpatías (aunque afortunadamente no participaron, al menos de manera directa, en aquellos hechos).

Pero el peligro interior no desapareció con los crueles y alevosos asesinatos de aquella noche y aquellos días. Este peligro llegó a crear una crítica situación de vida o muerte cuando Enrique de Navarra heredó la

corona francesa. La presión ejercida por una liga de ciudadanos de París y por la confederación de príncipes católicos (el papa, Felipe II de España), a la que Enrique no pudo vencer por las armas (los españoles hicieron levantar el sitio de París), y la pérdida de todos los derechos de regente decretada por el papa Sixto V indujeron a Enrique a volver a la religión católica (1593: «París bien vale una misa»).

Con el Edicto de Nantes se concedió a los hugonotes una tolerancia civil y un poder político importante. Su supresión por obra de la monarquía absolutista (1685) supuso el comienzo de una larga y a veces cruel represión del calvinismo francés, en especial de sus derechos políticos (por obra de Richelieu), que perduró hasta la Revolución francesa.

c) Estas guerras tuvieron, para la historia general de la Iglesia, mayor importancia de lo que a primera vista parece. A una con los importantes procesos de descomposición religioso-eclesiástica en Polonia y Hungría y con los escasos avances de la Contrarreforma en Alemania hasta finales de siglo, estas guerras hicieron patente que aun mucho después de la revolución interna de la Iglesia (§ 85s), después de la parcial transformación de la Curia, del avance de las nuevas órdenes, de la obra gigantesca del Concilio de Trento y de una serie de grandes papas, era harto real e inmediato el peligro de que todo el centro, oeste y este de Europa, el norte de los Pirineos y los Alpes, se apartase del catolicismo.

6. También en los *reinos del Norte* y en Inglaterra la Reforma avanzó victoriosamente.

a) Con la separación de Suecia de la unión escandinava (1523), movimientos revolucionarios sacudieron los viejos sistemas. Los primeros predicadores procedentes del luteranismo alemán encontraron en seguida multitud de seguidores. La Dieta de los señores de Copenhague de 1530 se concluyó con un edicto oficial de tolerancia del luteranismo en Dinamarca. También en Suecia el problema religioso se mezcló en seguida con luchas políticas y sociales. En este sentido fue decisivo el triunfo de la política del rey. Con todo, la Iglesia nacional sueca mantuvo muchos elementos de la tradición, entre ellos el episcopado y la sucesión apostólica, que se conservó gracias a que en 1528 el obispo Peter Mansson de Vasteras, consagrado obispo en Roma, consagró otros tres nuevos obispos.

En Dinamarca la Reforma fue introducida en 1536 bajo fuertes presiones políticas. Esta decisión alcanzó en seguida a los reinos limítrofes, Noruega e Islandia. Y dada la estrecha unión existente entre Finlandia y Suecia, Gustavo Vasa (1523-1560) encontró la oportunidad de introducir la Reforma en Finlandia poco después de la Dieta imperial de Vasteras de 1527, a pesar del predominio numérico de los católicos en ella.

b) Los obispos opusieron considerable resistencia al desarrollo de los acontecimientos, pero tuvieron que ceder ante la violencia. El obispo católico que más tiempo logró mantener su postura fue Jón Arason, obispo

de Hólar, en Islandia, que fue declarado proscrito imperial en 1550 por Cristian III. A raíz de un ataque que él emprendió, fue hecho prisionero y ajusticiado con sus dos hijos (en Islandia no había llegado a imponerse el celibato).

Entre las principales figuras hay que mencionar a Paul Heliä (muerto alrededor de 1534), católico reformista, que, como buen discípulo de Erasmo, pasando por un humanismo bíblico, llegó a convertirse en un defensor inconmovible de la vieja Iglesia. Heliä tuvo que pasar por una dura prueba: muchos de sus discípulos se pasaron a la doctrina luterana. Por lo demás, la lucha de unos y otros se nutría de lo que irradiaban las controversias del continente.

c) Cuando uno investiga las causas más hondas del éxito de la Reforma en los países escandinavos, lo primero que descubre es que la innovación no cobró fuerza por el desmoronamiento del viejo sistema eclesiástico ni por necesidades comprobables del pueblo, del clero y de los conventos. Las causas son más profundas por una parte y más superficiales por otra. Es sabido que no toda Escandinavia había sido bastante cristianizada (la misión comenzó a llevarse a cabo entre los siglos X al XII); de ahí que un movimiento evangelizador con rasgos nacionales pudiera obtener un éxito fácil. También es sabido, y se puede comprobar, que para amplias capas de la población quedó encubierto el verdadero alcance del cambio, puesto que se conservaron las antiguas formas del culto y muchos elementos del viejo ordenamiento eclesiástico. Especialmente aquí nos encontramos ante un proceso político: la nueva configuración de la Iglesia fue impuesta al pueblo por la política de los príncipes (Heussi). El cambio solamente es comprensible si lo relacionamos con las transformaciones político sociales de la época. Una fe poco personalizada no podía por menos de ser incapaz de resistir el embate. El viejo sistema eclesiástico se había sostenido con el ordenamiento social de la Edad Media y también cayó con el.

d) La apostasía de *Inglaterra* resulta especialmente importante e instructiva. Esta apostasía fue una consecuencia inmediata del nacionalismo eclesiástico (§ 78). No sobrevino por diferencias doctrinales; se debió más bien a la vieja pretensión de los reyes ingleses, que querían gobernar el Estado y la Iglesia, mientras los papas se esforzaban por conseguir un reconocimiento más amplio de su primado de jurisdicción. El motivo del conflicto fue una cuestión matrimonial: Enrique VIII deseaba obtener la anulación de su matrimonio con Catalina de Aragón. Esta había estado casada primeramente con el hermano de Enrique, impedimento del que se había obtenido la dispensa de Roma. Todo esto, unido a la falta de un heredero varón, despertó en el rey el deseo de contraer un nuevo matrimonio legítimo con Ana Bolena, dama de honor de la corte de su esposa. Pero el papa se mantuvo firme en la defensa de la indisolubilidad

del matrimonio y de los derechos de la reina, la cual, por cierto, encontró en su sobrino el emperador un poderoso abogado. El desenlace fue la separación de Inglaterra de Roma. En un primer momento el pueblo no tomó parte alguna en esta Reforma, si bien el lolardismo, nunca extinguido del todo (§ 67, 5), favorecía su penetración. En conjunto, la Reforma en Inglaterra fue una acción descaradamente absolutista del monarca, que se encontró con un parlamento dócil[36] y unos obispos débiles en su fe.

El ansia de poder, de la que Enrique VIII estaba poseído, imprimió también su carácter a la innovación. La historia de la Reforma inglesa, tanto bajo el reinado de Enrique VIII como bajo el reinado de la hija de Ana Bolena, *Isabel* (1558-1603), es la historia del valor y la sangre de los mártires católicos en el siglo XVI[37]. También la época de la restauración católica, bajo el reinado de *María* (1553-1558), hija de Enrique VIII y de su legítima esposa, estuvo marcada por el mismo espíritu anticristiano de la represión sangrienta; pero también su padre, por títulos muy distintos de los de ella, hubiera merecido ser llamado «el sanguinario».

El resultado de todo esto fue, primeramente, una Iglesia nacional cismática (no herética) y, después, una Iglesia estatal protestante de carácter eminentemente político (manteniendo la estructura episcopal católica y, en parte, también la tradición doctrinal católica y la liturgia de la misa), con una actitud hostil y agresiva hacia los católicos fijada por la ley. Este espíritu se manifestó de forma especial en el bárbaro y sistemático aniquilamiento de los irlandeses, que no quisieron quebrantar su fidelidad a la Iglesia.

Cuando en el siglo XVII la oposición calvinista por medio del tirano *Oliverio Cromwell* (1599-1658) y su escuadrón de caballería intervino en la guerra civil (desde 1642) y derrocó a Carlos I (ajusticiado en 1649), entonces tuvo lugar el aniquilamiento brutal de todos los movimientos opuestos, sobre todo en Irlanda[38], donde Cromwell, poseído de una conciencia profética, dio brutales pruebas de su odio a los católicos y dirigió durante diez años el llamado «remado de los santos».

e) En *Escocia* el protestantismo penetró en la forma calvinista bajo la jefatura de John Knox (1505-1572), que había vivido mucho tiempo desterrado en Ginebra. En 1557 surgió el Covenant (Alianza de la nobleza reformada). En 1560, el parlamento escocés erigió una Iglesia estatal

[36] Tras la caída del cardenal Wosley. Su antiguo secretario Tomás Cromwell (ajusticiado en 1540) preparó la reforma del Parlamento de 1534, que sustituyó el poder pontificio en Inglaterra por el poder regio (Acta de supremacía).

[37] En la guerra de los católicos contra Isabel también se urdieron, por desgracia, planes para deshacerse de ella violentamente. La justificación teológica de estos planes —dicho suavemente— no parece haberse visto entorpecida por escrúpulos especiales.

[38] El punto culminante fue la toma de Drogheda, a la que siguió la expropiación de todos los terratenientes y campesinos irlandeses (1649-1659).

reformada, a pesar de la oposición de la reina *María Estuardo,* que en 1567 se vio obligada a abdicar. Escocia mantuvo su Iglesia presbiterial incluso después de su unión con Inglaterra.

7. También en *Italia* y *España* tuvieron cierta influencia las ideas reformadoras durante la tercera y cuarta década del siglo XVI.

a) En Italia hubo infiltraciones de las ideas reformadoras, por medio de algunos escritos de Lutero procedentes de Suiza, ya a partir de 1519 (sobre todo en Venecia y Pavía). Muy pronto hubo seguidores de Lutero en la misma Roma; se hizo famoso Agostino Mainradi, ajusticiado en 1563.

Especialmente lamentable y de graves consecuencias fue la apostasía del antiguo nuncio pontificio en Alemania, P. Paolo Vergerio, que en 1535 mantuvo negociaciones con Lutero; frente a él, la Inquisición se comportó de manera increíblemente indulgente y bondadosa. También fue lamentable la apostasía del célebre general de la recién fundada orden de los capuchinos, Bernardino Occhino, como veremos. Los focos de infiltración fueron Ferrara (bajo la duquesa Renata, hija del rey de Francia, a la cual hizo una visita Calvino), Nápoles, Florencia, Lucca y *Venecia.*

b) Pero para comprender un tanto orgánicamente el surgimiento del protestantismo italiano es preciso plantear el problema en un contexto más amplio: el de la reforma intracatólica.

En Italia, como en España, la necesidad de una reforma eclesiástica inquietaba a gran número de clérigos y laicos desde hacía mucho tiempo. Esfuerzos en este sentido, y con profundidad notable, se manifestaron en diversos movimientos, por ejemplo, en un humanismo acusadamente fiel a la Iglesia (el joven Pico della Mirandola [sobrino del gran Pico, § 76 B]), en Jacobo Sadoleto, en el obispo Giberti de Verona, en el general de los agustinos Seripando, en los cardenales Pole y Cervino (dos de los tres presidentes del primer período de sesiones del Concilio de Trento) y en muchos círculos laicos como, por ejemplo, el del futuro cardenal Contarini (Venecia) y del eminente Tomasso Giustiniani († 1528).

Una característica de estos católicos reformadores fue el abandono —en línea auténticamente humanista— del lenguaje artificial y abstracto de la Escolástica y el contacto directo con los modos de expresión de la Biblia y de los Padres de la Iglesia. Aunque en grados diferentes, tuvieron clara conciencia de las limitadas posibilidades de la teología. Les parecía más importante expresar las doctrinas de la revelación en su estilo paradójico, según el texto de la Escritura, que desarrollarlas de forma abstracta y filosófica mediante deducciones lógicas[39]. Esta tendencia iba acompañada o, mejor dicho, se expresaba en una cierta concentración del material doctrinal de la predicación, que se reducía a un ámbito intelectual y

---

[39] Nos ha quedado abundante material ilustrativo, por ejemplo, en el trabajo de Seripando durante el primer período del Concilio de Trento.

eclesiástico más simple. Se acentuaba sobre todo el «evangelio». Este estilo, que también por entonces se cultivaba como en Francia, es difícil de precisar con exactitud. Se trata de un movimiento paneuropeo (Jedin) y que habitualmente recibe el nombre de *evangelismo.* El evangelismo fue, según los casos, puramente católico o también protestantizante. En todos sus representantes hallamos una predilección por san Pablo y por su doctrina de la justificación y una clara y acentuada desconfianza respecto a las capacidades morales del hombre.

Por lo menos en una docena de teólogos y padres conciliares del primer período de sesiones de Trento encontramos buena prueba de la profundidad con que los problemas de la reforma podrían haber sido entendidos como auténticos problemas de la Iglesia católica y la fecundidad con que dentro de ella podrían haber sido asimismo afrontados. El ejemplo más impresionante de esto lo constituye la carta que el cardenal Pole dirigió al cardenal Del Monte comunicándole su retirada de la presidencia del Concilio Tridentino (§ 89). Sin recurrir a fórmulas teológicas abstractas, sin hacer siquiera referencia de Lutero, utilizando simplemente material de la carta a los Romanos, el Evangelio de Juan y la primera carta a los Colosenses, demostraba el cardenal Pole cómo las doctrinas del «peccatum manens» y del «simul iustus et peccator» (aunque no con esta formulación) tienen un espíritu inequívocamente católico.

Algunos escritos llegaron a tener una significación casi programática, como el famoso «Tratado sobre los beneficios de Cristo» de Fra Benedetto de Mantua.

c) Tendencias más cercanas al protestantismo (sin que podamos culpar de heterodoxia a ninguno de sus miembros por separado) se registran en el círculo de *Juan de Valdés* (muerto en Nápoles en 1541; autor del *Alfabeto Cristiano),* al que se adhirieron el mencionado general de los capuchinos Bernardo Occhino (nacido en 1487, huido en 1549, residente en Suiza, Estrasburgo e Inglaterra y muerto en Moravia en 1565), el humanista Pietro Carnesecchi (ajusticiado en Roma por hereje en 1567) y *Vittoria Colonna* († 1547). Pero esta última, tras entablar estrecha amistad con Miguel Ángel, fue indiscutiblemente católica.

d) Hasta 1540 aproximadamente, el evangelismo se mantuvo en una cierta indecisión, como hemos indicado. La decantación sobrevino al tiempo de la vigorosa reforma eclesiástica en Italia; y, viceversa, el incremento de las tendencias radicales en los círculos reformadores contribuyó al nacimiento de la Inquisición romana en 1542. Parte de sus representantes pasaron a ser impulsores de la renovación católica (§ 85ss); otros propendieron a las doctrinas de la Reforma.

Las medidas tomadas en contra por la curia, que realmente no llegaron a agudizarse hasta finales de los cuarenta, tuvieron buen éxito en Italia. En efecto, la mayor parte de los seguidores de la nueva fe huyeron o

abjuraron; pero unos pocos llegaron a ser mártires (el mencionado Carnesecchi en Roma; Fanino Fanini en Ferrara, muerto en

e) En Italia permaneció un reducido grupo de protestantes, comprometiéndose a observar un mínimo de usos católicos (fenómeno denominado «nicodemismo»; un ejemplo: la duquesa Renata de Ferrara). Los fugitivos desempeñaron un papel muy importante en la difusión de la innovación. Un grupo de ellos, entre los que se encontraba Occhino, se dirigió a Ginebra. Otros, como los dos antitrinitarios Sozzini y sus partidarios, pasando por distintas comunidades luteranas y calvinistas, terminaron en Polonia o crearon comunidades italianas propias en el extranjero (en Ginebra, Zurich, Londres, Cracovia).

f) El antitrinitarismo de Fausto Sozzini, originario de Siena (actuó sobre todo en Polonia, donde murió en 1603), tuvo una importante consecuencia histórica; esta doctrina, en efecto, constituyó un paso intermedio hacia el racionalismo y el antidogmatismo. Repercusiones de esta doctrina se registraron, además de en Polonia (Catecismo de Ratzow, 1605-1609), en Transilvania, Holanda, Inglaterra y América[40]. 8. El ulterior desarrollo del protestantismo en los siglos siguientes —si exceptuamos la ortodoxia luterana (§ 101)— estuvo estrecha y definitivamente relacionado con el progresivo afianzamiento del subjetivismo latente en la base del pensamiento reformador y en la configuración efectiva de las Iglesias de la reforma; y ello tanto en el ámbito de la fe y la oración (pietismo, metodismo, sectas americanas) como en el campo de la filosofía y en la forma de la increencia.

La apelación de los reformadores al Nuevo Testamento, al no reconocer un magisterio infalible universal, ha tenido que culminar (aparte las muchas divergencias fundamentales respecto al mismo Lutero) en la crítica radical a la propia Sagrada Escritura y, en general, en la teología criticista liberal moderna[41]. Los inicios de este proceso se dieron ya a finales del siglo XVI (Jacobus Acontius, † 1566); y se multiplicaron de diversas formas durante el siglo XVII (arminianismo, socinianismo). En el siglo XVIII esta manera de pensar llegó a ser una fuerza fundamental y determinante de la época (la Ilustración, § 102) y en los siglos XIX y XX rompió todos los diques. El momento actual nos ofrece aspectos nuevos e interesantes de este proceso. Por ejemplo, la teología de la desmitologización de Rudolf Bultmann es una muestra impresionante, pero también deprimente, del intento desesperado —así cabe calificarlo objetivamente— de escapar a las consecuencias inexorables de la teología radical valiéndose de construcciones religioso-teológicas (el hecho de la resurrección de Jesús, por ejemplo, se convierte en un hecho ahistórico e

---

[40] Cantimoni atribuye a su actitud pacifista, racionalista, indiferentista y moralista una gran influencia sobre el liberalismo inglés.

[41] Pero también en esta teología hay cierta apostasía de toda la doctrina reformadora.

irrelevante; lo decisivo es solamente la acción de Dios en nosotros por medio del mensaje, es decir, de la «Palabra» de Jesús Resucitado, que nos es anunciada).

Como era de esperar, en esta evolución del protestantismo los países latinos tuvieron muy poca participación directa. Pero fue significativa su participación indirecta, por ejemplo, por el camino de la filosofía y la literatura modernas; y también fue significativa la crítica —en muchos aspectos no creyente— en el terreno de la historia eclesiástica y profana. Un ejemplo especialmente interesante es el de Francia (los enciclopedistas; Ernesto Renán, § 112; Alfredo Loisy, § 117), donde el protestantismo, desde el punto de vista eclesiástico, sólo desempeñó un papel secundario (si bien en la última época profundizó mucho en sí mismo).

§ 84. *FRUTOS Y VALORACIÓN DE LA REFORMA*

Tanto la Reforma como los reformadores, sobre todo la figura de Martín Lutero, plantean, más allá de las comprobaciones históricas, el problema de su valoración. Dar respuesta a este problema es de sumo interés en nuestros días, pero sólo será posible a su vez con ayuda de la investigación histórica.

I. INTENCIONES DE LUTERO

1. Lutero fue un hombre extraordinariamente religioso, un verdadero *homo religiosus.* Principalmente los años decisivos de su proceso y de su primera aparición pública estuvieron colmados, aparte de sus innovaciones dogmáticas y dentro de ellas, de muchísimos elementos de la más pura tradición religiosa y cristiana.

En muchos casos el valor y el atractivo de Lutero se debieron a que supo —por decirlo así— redescubrir, reformular y presentar de una manera viva todo el patrimonio cristiano (esa manera viva estribó, sobre todo, en el anuncio literal de la Sagrada Escritura). Para hacer un enjuiciamiento justo de Lutero hay que distinguir cuidadosamente sus intenciones religiosas de las formulaciones teológicas con que las revistió. Sus intenciones religiosas fueron efectivamente católicas en su núcleo. Esto se manifiesta especialmente en la doctrina de la justificación, que si llegó a ser herética fue por su interpretación unilateral del *sola fide* («por la sola fe»: afirmación de suyo católica) a una con el rechazo del sacerdocio sacramental y de la jerarquía (los obispos, el papado).

Lutero estuvo enteramente penetrado por el celo de la gloria de Dios. Más aún: Dios, el único Dios, debía ser por entero el contenido del cristianismo[42].

El mismo concepto de autoridad eclesiástica con que Lutero se encontró teórica y prácticamente en la jerarquía de la baja Edad Media, en el papado y el episcopado, y que él rechazó tan drásticamente, no tenía por qué acarrear absolutamente una ruptura en la Iglesia. Si entendemos este concepto —y es necesario hacerlo así— según el espíritu de la Biblia y la crítica de san Bernardo de Claraval (§ 50), lo liberamos de su concepción jurídica unilateral, condicionada por el momento histórico, y acentuamos su función esencial como diaconía a la Iglesia, el abismo se reduce. En general, cuanto más se llegue a entender los dogmas católicos según el espíritu de la Biblia, es decir, en su sentido espiritual, tanto más se facilitará la comprensión recíproca de ambas partes. La ayuda más importante se obtendrá como resultado del esfuerzo por expresar los pensamientos y discursos teológicos en las perspectivas y con las palabras de la Sagrada Escritura, no con los conceptos elegidos por los hombres[43] (esta llamada de atención también vale hoy en todo su rigor para la teología y la predicación reformadora).

2. Sin aminorar en modo alguno la seriedad y profundidad de la entrega religiosa de Lutero, es preciso considerar atentamente el *nuevo estilo* de su religiosidad: por toda una serie de distintas causas, pasados los años del convento, su religiosidad fue liberándose cada vez más —y acabó por liberarse del todo— de lo conventual e incluso de lo clerical. Recordemos el hecho constatado a menudo en el Medievo: que nunca acabó de cuajar del todo el intento de dar con la peculiaridad religiosa y eclesiástica del laicado. Aquella legítima reivindicación, no satisfecha, fue harto compensada por Lutero. Su doctrina sobre la «invencibilidad» de la concupiscencia y muchas de sus expresiones lo ponen de manifiesto. Tarea de la investigación es determinar dónde está la excesiva compensación y dónde los rudimentos del ministerio sacramental aún presentes en Lutero hacen posible un equilibrio objetivo.

3. El *contenido* de esta piedad cristiana está inequívocamente marcado por la Sagrada Escritura. Esto es válido para todos los reformadores y para el fenómeno reformador en su conjunto. El hecho originario de la Reforma es el nuevo encuentro con la Biblia. Este hecho desencadenó todo un proceso creador. El resultado fue un verdadero redescubrimiento de la Palabra de Dios y de su autoridad.

Esta autoridad no se había perdido en absoluto; tenía su expresión viva en el culto católico, en el cual las oraciones del misal se nutren de la

---

[42] Es notorio el parentesco entre las intenciones centrales de Lutero, Calvino e Ignacio.

[43] Este esfuerzo del Concilio Tridentino (§ 89) ha vuelto a repetirse espléndidamente en el Vaticano II.

Escritura; se reflejaba también en la obra de algunos teólogos, que volveremos a encontrar en Trento. Pero por los años 1500 y 1517 la realidad mostraba que en lo exterior la vida de la Iglesia aparecía efectivamente como algo asentado en sí mismo, algo autorizado por sí mismo, algo casi separable de la Escritura.

Pero además es preciso comprender lo que para Lutero y para la Reforma en general era la «Palabra de Dios».

La revelación es una *acción* de Dios: Dios envía a su Hijo al mundo para redimirlo. Para efectuar esta redención, Dios nos ofrece la verdad. Pero esta comunicación de la verdad es a su vez una obra de Dios en nosotros, la obra de la redención por la Palabra, no solamente una instrucción. La Palabra es portadora de la redención, es portadora de Dios. La Sagrada Escritura es Dios entre nosotros por la Palabra. La Palabra es, pues, *acción* de Dios. En ella ha depositado Dios la fuerza de la redención. Cuando acogemos esta Palabra en la fe, nos apropiamos de esa fuerzas de redención.

Uno de los grandes procesos de pérdida a lo largo de los siglos ha sido el olvido de este carácter de la Palabra como realidad redentora y el paso a considerarla propiamente como una simple enseñanza. A este vaciamiento contribuyó la teología de la baja Edad Media. Pero también fue culpable la administración eclesiástica, sobre todo pontificia, que al presentar sus desmedidas exigencias empleaba masivamente frases de la Escritura, pero también a menudo las utilizaba para fundamentar y construir ideas que no se contenían primordialmente en la Escritura o que en todo caso no estaban suficientemente penetradas del espíritu del evangelio (por ejemplo, la idea del poder político aplicada al papa; la teoría de las dos espadas). Hacia fines de la Edad Media el proceso de este vaciamiento alcanzó también a la praxis y a la interpretación de los sacramentos y de la misa. Una de las intenciones principales de la Reforma fue redescubrir lo que se había perdido.

4. Pero ¿por qué la respuesta que Lutero encontró en la Biblia lo llevó fuera de la Iglesia? Demostrar que entendió mal algunos textos decisivos de la Escritura es importante. Pero no basta. Por ejemplo, en el caso de Rom 1,17 y en el problema de la justificación (cf. § 32) se puede demostrar que la Iglesia ofrecía a Lutero la solución buscada. ¿Por qué Lutero no reconoció esta solución como la verdad y como la solución *suya?*

La respuesta global es la siguiente: La «Iglesia», bien como concepto, bien como realidad, nunca tuvo para Lutero, ni en su educación, ni más tarde en su conciencia, un carácter primario. Lutero la reconoció positivamente, como ya hemos visto; sólo que luego habló de la justificación y de la autoridad suprema de la Escritura con más frecuencia que de la Iglesia. Pero no tuvo idea clara de su esencia ni de su función. Y

esto también fue culpa del pasado del catolicismo. Para el Nuevo Testamento la realidad de la Iglesia es sencillamente fundamental. Ser cristiano significa recibir la revelación de manos de la Iglesia; por tanto, también la interpretación que la Iglesia da de la revelación. Ser cristiano implica también que yo crea, que la doctrina y su interpretación puedan estar por encima de mi punto de vista personal. La revelación ha sido confiada a la Iglesia, no al individuo. De ahí que una rebelión del individuo contra el ser y el fundamento de la Iglesia esté excluida por definición.

La evolución de la Iglesia católica había escindido tristemente la realidad «Iglesia» en diferentes manifestaciones: 1) la presentación jerárquica, más concretamente curialista y supercurialista; 2) la presentación práctica (del catolicismo vulgar), manifestada en la administración, la predicación y el culto, y 3) el movimiento conciliarista. Era francamente difícil redescubrir la realidad *única* bajo presentaciones tan diferentes. Como además —para decirlo otra vez— esta Iglesia concreta apenas se nutría directamente de la Palabra de Dios, es comprensible —aunque no justificable— que Lutero no conociera con suficiente claridad el nexo vital existente entre la autoridad doctrinal de la Iglesia y la Escritura. La escritura es la puesta por escrito de la tradición; la Iglesia es tradición; la Escritura sólo está custodiada plenamente dentro de la tradición viva de la Iglesia. Esto ya no lo vio Lutero. Y de este defecto adolece todo el protestantismo (en sus diversas formas y en muchas de sus derivaciones).

5. Lo que venimos diciendo se ve notablemente apoyado por el hecho de que Lutero adquirió sus nuevos conocimientos como exegeta científico, es decir, en un entendimiento científico con otros doctos individuales del pasado y del presente, es decir, esencialmente en solitario. Esto no quiere decir que se olvidara de reflexionar sobre la Iglesia y su interpretación. De sus primeras lecciones se puede concluir justamente lo contrario.

Tan evidente como que Lutero aceptó la autoridad de la Iglesia en sus años jóvenes lo es también, vistas las cosas con más detenimiento, que tuvo un concepto insuficiente de «Iglesia», a la que vio centrada y personificada en la jerarquía. Discutible es, de todas formas, que la teología de Lutero se desarrollase fundamentalmente a partir de su visión de la Iglesia (Meinhold).

También los solitarios pueden hablar en nombre del Espíritu Santo. El supuesto previo es, de acuerdo con la Escritura, que permanezcan dentro de la Iglesia. En la práctica quiere esto decir que se esfuerzan por guardar la doctrina de la *Iglesia* y su interpretación de la Escritura. Pero queda por resolver la dificultad ya apuntada, que tan gravemente pesó sobre la baja Edad Media: determinar en aquel tiempo dónde estaba la verdadera Iglesia. Y además, llegados a este punto, hemos de referirnos nuevamente al rasgo

fundamental individualista del ser y del pensamiento de Lutero. Como quiera que fuese, Lutero escuchó poco a la Iglesia. Por eso *su* propia convicción ocupó tanto más espacio en su conciencia. Su pretensión es clarísima: sólo mi interpretación corresponde a la Escritura; si tengo que enseñar algo distinto, tendría que declarar falsa *mi* doctrina (extraída) de la Escritura. Si bien es cierto que en medio de la polémica de Lutero esta concepción puede estar cargada de ergotismo, el fondo de la decisión fundamental nada tiene que ver con ello. Lo cual descarga de responsabilidad a Lutero, si no objetiva, sí al menos subjetivamente.

Lutero fue honrado en absoluto en sus intentos de reforma. También creyó sinceramente —a pesar de sus graves escrúpulos— en su misión. Pero, por desgracia, la eficacia de la opinión y la voluntad personales, pese a su importancia, es siempre un tanto limitada en el transcurso de la historia. Lo decisivo es siempre el sesgo objetivo de los actos y pensamientos. Y otra cosa: el fuego volcánico de la exigencia misionera de los primeros años no se conservó puro cuando menos en *un* punto: en sus tremendos impulsos de odio, a veces casi diabólico, en especial contra el papado.

6. Pero en esta consideración histórica no se trata de hacer el recuento de los fallos de Lutero. No se trata de un problema de «culpa» personal, sino de un problema de valoración inmanente, de un inventario objetivo. Una vez que hemos conocido a Lutero por varios lados, nos preguntamos: ¿Cómo está estructurado el hombre y su doctrina? ¿Es lógica tal estructura, o muestra fallos, contradicciones?

A menudo presentó Lutero la doctrina católica de una manera objetivamente falsa, por ejemplo, hablando de los votos, los sacramentos o el papado; en sus reproches cae en la generalización y con ello se desarma; su falta de escrúpulos es muy grande y a menudo toma su responsabilidad muy a la ligera. Es realmente trágico que Lutero, dotado de tantos talentos, no lograse traspasar la oscuridad de las anomalías de la baja Edad Media y la confusión teológica y reconocer junto a ellas la fuerza y la pureza del núcleo íntimo de la Iglesia, y que en lugar de eso acuñase el tópico —injusto en su generalización— de la «santidad católica de las obras» y lo imprimiese en la conciencia de sus contemporáneos y seguidores.

Todo esto constituye ciertamente un grave cargo contra Lutero. Pero no se debe cargar sobre él toda la responsabilidad. A Lutero le disculpan, en primer lugar, su fogoso temperamento y el tono bárbaro de su época. Sobre Lutero pesó de manera funesta su carácter unilateral, antiintelectualista, cerrado en sí mismo, y la gran efervescencia que en él provocaron su propio carácter, su formación anímico-espiritual y el entorno social que le tocó vivir. Este proceso le obligó a realizar un cambio esencial y muchas veces casi le inhabilitó psicológicamente para ver con claridad su propia imagen interior. En Lutero, como en sus compañeros de lucha,

también influyó el carácter provocativo de los defectos eclesiásticos aún existentes y, finalmente, envenenándolo todo, el ardor y encarnizamiento de la lucha (Lutero también tuvo gran parte de culpa en la creación de esa atmósfera sobrecargada, debido a su talante desenfrenado y a su falta de paciencia).

Todo esto que decimos sirve para disculpar a Lutero subjetivamente. El pensamiento fundamental de Lutero era que Dios es la causa única de todo. Este concepto resumía para él el contenido global del cristianismo. Pero desde esta posición no sólo se concluía que todo lo humano es un lastre inútil y nocivo, sino que todo lo cristiano se tornaba anticristiano, demoníaco. Estaba en juego, pues, el ser o no ser del cristianismo, y ninguna palabra podía parecer demasiado dura para condenar la imagen contraria y declarar al hombre pecador.

7. Únicamente si se pone entre paréntesis el problema de la culpa subjetiva estará el camino libre para hacer una crítica más profunda.

a) Lo más importante aquí es lo siguiente: Lutero vio correctamente que el egoísmo (la famosa *incurvitas,* el encorvamiento del hombre hacia sí mismo) es el factor fundamental de todo pecado. Pero, a pesar de su gran humildad, que no le faltó[44], la egolatría fue bajo múltiples formas el defecto fundamental de su predicación. Lutero estuvo animado de una total entrega a la gran causa de Jesucristo y a su misión. No *quería* ser nada más que evangelizados Y en justicia hemos de reconocer con gratitud que en centenares de páginas de sus libros, en muchas de sus predicaciones, Lutero anunció el evangelio en toda su pureza y en toda su riqueza. Pero no hay más remedio que examinar toda la obra, y dentro de ella, naturalmente, también esas partes en que proclama la obediencia, pero de hecho destruye la unidad. Así que el problema radica en la diferencia entre intención y realización. En Lutero se borró muy pronto la sutil línea que separa el celo por la casa de Dios del afán de tener siempre razón, con que él exigía el reconocimiento de la propia convicción. Cuando se defiende un ideal con el vigor con que lo hizo Lutero, únicamente una humildad heroica, es decir, la santidad, puede impedir que esa poderosa actividad se vaya contaminando de egoísmo. Pero Lutero no tuvo tal humildad. No fue un santo.

b) Ese sutil egoísmo —que continuamente se vio contrarrestado no sólo por su doctrina teológica del hombre pecador y sin fuerzas, sino también por la confesión expresa de su propia culpa— no le vino a Lutero de fuera ni fue algo secundario en la constitución global de su actitud anímica. Más bien ese egoísmo se encontraba, fatalmente, en la raíz misma de su esencia. Sus escrúpulos de juventud (cuando luchaba heroicamente por conseguir la misericordia de Dios y el recto camino hacia él y a la vez,

---

[44] Sobre todo en los años decisivos de su evolución. Luego, sin embargo, fue decayendo progresivamente; el embriagador éxito externo, así como el desarrollo de los acontecimientos, no dejaron de hacer mella en su persona.

con tenacidad poco menos que enfermiza, sólo daba valor a su propia opinión), así como su forma de sentir y conocer, prueban suficientemente lo que decimos. *Lutero fue un hombre radicalmente subjetivista:* sólo veía, sólo reconocía aquello ante lo que reaccionaba su constitución y situación personal. A eso se debe que solamente asimilase una parte del material de la Biblia, a pesar de que la dominaba totalmente. Pero este material fragmentario penetró en él de tal modo, que pasó a ser lo fundamental; mientras tanto, el contenido total de la Biblia, que tan ostensiblemente complementa las parcialidades de la doctrina reformadora, el absolutizado *sola fide,* no llegó a cobrar vigencia suficiente. Por esto también se explica su ceguera, muchas veces total, respecto al propio pasado, cuando éste ya no cuadraba con su nueva imagen interior. Lutero quiso seguir únicamente a Dios. Pero este su querer fue muy complejo y todo él estuvo presidido por una actividad humano-espiritual tan enorme, y la solución —sentida como solución de Dios— fue reclamada, conquistada o al menos «arrebatada» (en el sentido propio de la palabra) por el mismo

Lutero con tanta fuerza, que lo que en ella triunfó fue principalmente el deseo, la voluntad y la necesidad del propio Lutero. Este mismo querer, empecinado en su propia razón, se manifestó también en la predicación de la solución (de palabra y por escrito). Lutero nunca fue por entero un «oyente» de la Palabra, por mucho que conscientemente *quisiera* serlo.

La distinción que aquí ante todo interesa no es fácil de ver, pero es decisiva. San Francisco de Asís nos puede ayudar a verla: no ser adoctrinado por nadie más que por Dios, vivir por entero de esa fuerza única que Dios concede, hacer la voluntad de Dios «revelada» por él mismo con una emoción interior capaz de poner en movimiento siglos enteros; pero, con toda esta espontaneidad, ser *mero* instrumento y *mera* donación, simple servidor, dispuesto en todo momento no sólo a retroceder, sino —por así decir— incluso a desaparecer, aun en medio de la máxima actividad... San Francisco realizó esta síntesis heroica; Lutero, no.

c) El subjetivismo de Lutero en la selección de la doctrina no consistió en que en sus sermones y libros no predicase equilibradamente todo el contenido de la Escritura, todo lo que ésta encierra. No es eso lo que se requiere; lo que se requiere es que cualquier declaración sobre la *esencia* de la revelación cristiana debe ser tal que en ella pueda encontrar lugar toda afirmación importante que en esa revelación otorgada por Dios se encuentre. Lo que Lutero dice sobre la esencia de la revelación cristiana es fruto de una selección de tipo subjetivo, porque no dice lo suficiente, porque en definitiva no hace valer importantes elementos de la revelación cristiana. Esta nada tiene que ver —digámoslo una vez más— con una intención egoísta o una mala voluntad. *El subjetivismo de Lutero, visto desde su conciencia, no es más que obediencia a la verdad conocida.* También es legítimo recordar aquí la radicalidad de los profetas, reacios a

todo tipo de compromiso. Incluso el reproche de «carácter porfiado», que cree siempre tener razón —si lo entendemos como en el lenguaje corriente y como característica general—, es una acusación que se puede ignorar como algo de poca monta dentro de este contexto y en comparación con su seriedad religiosa. Lo que no quiere decir que retiremos lo dicho sobre la auto-conciencia de Lutero ni que minimicemos el grave cargo de su temeridad irresponsable.

El hecho es que Lutero entendió todo el Nuevo Testamento desde la Justificación, más aún (con algunas limitaciones), desde la justificación del individuo. La «justificación» es, sin duda alguna, una realidad central de la revelación cristiana. Incluso podemos decir que en cierto sentido toda la revelación gira en torno a la justificación. Sin embargo, este concepto no agota la totalidad de la revelación. Junto a ella hay toda una larga serie de valores objetivos. No es casual que en las obras de Lutero la adoración no ocupe un puesto central y que el concepto de la realeza de Jesús no tenga mucha relevancia en el protestantismo.

La crítica que aquí exponemos no queda refutada por el hecho de que Lutero conociese prácticamente todos los textos bíblicos y los utilizase, incluidos los sinópticos; este hecho ya lo hemos tenido en cuenta en el análisis. Lo importante es determinar la *función* (subrayada precisamente por la investigación protestante) de cada uno de los materiales dentro de todo el conjunto. Esta función, como hemos indicado, es del todo insuficiente por lo que respecta a algunos elementos importantes, especialmente las cartas a los Efesios y a los Colosenses, el Apocalipsis y, bajo otro aspecto, la carta de Santiago y, en general, el concepto de pecado de los sinópticos y la capacidad del hombre para dar respuesta a Dios con las fuerzas propias, aunque regaladas totalmente por Dios.

d) Por lo que concierne a la mencionada conciencia profética, es importantísimo advertir que Lutero no *quería* expresamente otra cosa que anunciar la voluntad de Dios, comunicada definitivamente en el evangelio. Jamás reivindicó para sí el cometido y la autoridad de un profeta del Antiguo Testamento (que no era solamente intérprete de una revelación ya comunicada, sino instrumento de su primera comunicación). Por desgracia, tampoco en este aspecto fue Lutero un oyente perfecto de la Palabra. Es cierto que reiteradamente, y con toda sinceridad, se declaró dispuesto a ser corregido desde la Escritura. Pero él interpretó más bien esta Escritura en el sentido mencionado.

e) El motivo más profundo que dio pie a esta postura fue, otra vez, una visión parcial. Como quedó dicho, el punto de partida fue la exageración de la causalidad *universal* de Dios hasta convertirla en causalidad *única*. Por eso quedó sumamente reducida la cooperación del hombre por gracia de Dios en la justificación, como también el reconocimiento de la figura histórica de la Iglesia.

II. RESULTADOS

1. Lutero, estudiando el evangelio, descubrió que lo importante en él son unas pocas cosas. E intentó ser consecuente haciendo la «selección» de que hemos hablado. De esta manera su doctrina resultó de una simplicidad seductora. Esto, junto con la intransigencia con que en general Lutero sostuvo sus puntos de vista, dio a su predicación la fuerza típica del radicalismo, tendiendo a utilizar términos de extraordinaria eficacia: «Palabra», «doctrina pura», «obligado en conciencia», «libertad del cristiano», «el evangelio» contra la «ley» y los «hipócritas» y la «justicia de las obras». Lutero tomó un punto central —la confianza religiosa en el Padre por medio del Crucificado (teológicamente: la justificación)— y lo consideró como el todo. Una «simplificación liberadora», pero también una tremenda amputación, un drástico empobrecimiento.

No obstante, no se puede decir que esta «simplificación» fuera mantenida siempre de forma consecuente. La misma investigación protestante sobre Lutero, especialmente la del siglo XIX, habla frecuentemente de falta de unidad en la doctrina del reformador.

2. La relación entre la doctrina católica y la de los reformadores se puede expresar correctamente mediante esta fórmula: frente al «y» católico está el «sólo» protestante. Pero es preciso salvaguardar esta fórmula de la mala interpretación de que es objeto desde hace tiempo. Esta formulación católica es más «evangélica» de lo que podría suponerse. Las fórmulas protestantes exclusivas («sólo» y «únicamente») no pueden entenderse en sentido absoluto, como se prueba en la escritura. Tienen, no cabe duda, un gran valor en cuanto que destacan con especial fuerza algo central. La «sola escritura» señala un hecho decisivo: que toda verdad cristiana se asienta en ella. Pero esto, bien entendido, también es doctrina católica. Por eso santo Tomás de Aquino, por ejemplo, no tiene ningún reparo en emplear la expresión *sola scriptura.*

En cambio, el «y» católico no indica sólo una diferencia cuantitativa, un más o un menos en las doctrinas de fe; no debe entenderse aditivamente en el sentido propio de la palabra, como si según la doctrina católica hubiera dos magnitudes en la revelación, distintas en sí mismas y que, unidas, darían como resultado la totalidad de la revelación.. Escritura y tradición, por ejemplo, no son realidades extrañas o completamente distintas la una de la otra. La tradición no es una fuente de fe independiente de la escritura. La tradición en la Iglesia es la «transmisión total y viva de la verdad en la Iglesia jerárquica, cuyo órgano central es la escritura inspirada». La escritura necesita ser explicada. Sólo guarda su sentido pleno y auténtico cuando permanece «inmersa en esta tradición viva de la

Iglesia» (Bouyer). El «y» católico ha de entenderse como el desarrollo dinámico de muchos elementos que arrancan de *una* raíz.

3. La interpretación funcional del «y» católico lleva a afirmar el sacerdocio sacramental especial católico con el magisterio eclesiástico, además del sacerdocio general de todos los creyentes, y, con ello, a establecer la diferencia decisiva entre lo «reformador» y lo «católico»; se trata de un *concepto diferente de Iglesia.* En efecto, el catolicismo realiza plenamente la exigencia bíblica de escuchar la palabra predicada por los apóstoles y por sus sucesores los obispos, mientras que las Iglesias de la Reforma reivindicaron (y reivindican) para sí el determinar de nuevo, partiendo de la Escritura como norma, cuál sea el contenido y el alcance de lo que se ha de escuchar. Al mismo tiempo se manifiesta una insuficiente comprensión de la Iglesia como realidad sacramental (y que da testimonio sacramentalmente) y del pensamiento sacramental.

El rechazo del magisterio vivo (que no es una realidad intelectualista y juridicista, sino profética y sacramental) hubo de conducir necesariamente a una progresiva inseguridad y a la escisión dentro del protestantismo. Se puso de manifiesto la peligrosa fuerza explosiva de la unilateralidad de lo personal e interior. Lo subjetivo no sólo tiene valores; sin una suficiente conexión con lo objetivo, cae fácilmente en el caos de la exaltación desmedida de lo espiritual e interior (racionalismo, esplritualismo). Así, la unilateralidad de Lutero sucumbió al peligro de la contradicción interna, que con el correr de los siglos resultó a veces una recaída en la posición contraria.

Contradicciones:

a) La primera fue la siguiente: partiendo de una experiencia única y personalísima de determinadas dificultades teológicas y religiosas, partiendo también de la certeza de salvación obtenida de tal experiencia, Lutero hizo una presentación objetiva de algo vinculante para toda la Iglesia en general. Un hecho único, históricamente casual y subjetivo, fue elevado a la categoría de universalmente válido.

b) Aquí es donde radica el más grave error filosófico e histórico de la doctrina de Lutero. Con su ejemplo y con su doctrina negó el magisterio establecido y su tradición y erigió la conciencia del individuo en juez del contenido de la Biblia y de la predicación de la fe cristiana. Pero según la intención de Lutero, como ya hemos dicho, esto no puede interpretarse en el sentido de los siglos XVIII al XX, es decir, como proclamación de la conciencia autónoma. Lutero, en efecto, no sólo se vio personalmente prisionero de la Palabra objetiva de Dios, sino que a su vez obligó también a sus seguidores a aceptar eso mismo mediante una profesión de fe obligatoria. Lutero negó radicalmente a todos los demás (no sólo a los

católicos, sino también a las otras confesiones protestantes, a Zuinglio, a los «sacramentarios», a los anabaptistas, etc.) la libertad de interpretar la Escritura que él mismo practicó. Quiere esto decir que la base del luteranismo es un dogmatismo subjetivista o un subjetivismo dogmático. Por una feliz inconsecuencia, y sobre todo por la fuerza irresistible que emana de la persona del Señor, pudo este absurdo lógico convertirse en una unidad viva, como ha ocurrido desde los tiempos de Lutero durante siglos, aunque no por ello haya desaparecido la contradicción interna. Aquí radica el motivo de la constante fragmentación del protestantismo en múltiples movimientos. Contra su voluntad, pero siguiendo una evolución lógica, Lutero llegó a ser el padre de la conciencia autónoma y, por lo mismo, del protestantismo liberal (Von Loewenich).

c) Prescindiendo ahora de su contenido, en la doctrina luterana hay una laguna importante: la falta de unión entre la fe y la moralidad. La frase «peca decididamente, pero cree más decididamente» *(pecca fortiter, sed crede fortius)* procede del propio Lutero. Pero quien de aquí deduzca que Lutero no concedía valor ninguno a la vida práctica religiosa y moral y a las buenas obras comete una profunda injusticia, tanto contra Lutero como contra el protestantismo. La frase de Lutero resume, ciertamente de manera exagerada y peligrosa, el convencimiento de que la fe es lo único que sirve para la salvación y vence también al pecado (de modo similar a la frase de Agustín: «ama y haz lo que quieras» *[ama et fac quod vis]).* La recta fe debe conducir y conducirá por sí misma a una vida cristiana.

Pero aquí también radica la dificultad fundamental. Es un hecho que el solo principio de la justificación por la fe ha motivado que lo moral en el negocio de la salvación haya quedado, cuando menos, desatendido y, en la práctica, incluso reducido a algo secundario. Este hecho, unido a la lucha sin cuartel contra las «obras», ha permitido muy a menudo que lo instintivo en el hombre saliese a la luz. Las quejas de Lutero de que su doctrina muchas veces era interpretada «carnalmente», como si fuera una liberación de los vínculos morales, y sus conocidos lamentos de que ahora, bajo el evangelio, la moralidad marchaba aún peor que bajo el papado, nos eximen de aducir más pruebas. La convicción de que «mi voluntad no es libre y no puede hacer en absoluto nada provechoso para la salvación, y la concupiscencia es invencible», ha hecho surgir con harta frecuencia, y con toda consecuencia lógica, la pregunta siguiente: ¿Para qué, pues, esforzarse; por qué no dejarse llevar? Quiérase o no, esta doctrina encierra en sí misma el peligro objetivo del quietismo y del libertinaje. Hay que añadir que el luteranismo, allí donde ha permanecido fiel a su seriedad religiosa (por ejemplo, en la casa parroquial de Lutero y en su contorno), siempre ha sabido muy bien conjurar positivamente esa peligrosa consecuencia llevando una vida cristiana verdaderamente ejemplar.

Recaídas en la posición contraria: El protestantismo fue casi puramente fideísta y, sin embargo, desembocó en el racionalismo; quiso conceder valor tan sólo a lo sobrenatural y, sin embargo, debilitó y aun destruyó el concepto de revelación; quiso santificar la vida civil y natural y, sin embargo, provocó la secularización de la cultura.

a) Los reformadores no fueron los primeros en sacar la Biblia a la luz del sol, como afirmaron Lutero y, tras él, miles de seguidores. Pero no puede negarse que todos ellos aprovecharon el poderoso impulso y el gran ejemplo dado por Lutero: leyeron la Biblia con todo entusiasmo, entendieron la Palabra como fuerza de Dios que obra en nosotros y predicaron sus textos infatigablemente.

Hasta nuestros días, el protestantismo ha conseguido que aun entre los más liberales de sus seguidores el libro sagrado recibiese en la práctica (al menos personalmente) la máxima veneración. También es verdad que su ejemplo (y la necesidad de defenderse en la polémica) ha llevado a los católicos a un estudio y a una lectura más profunda de la Biblia, si bien no en satisfactoria medida hasta época reciente. Pero también aquí se ha puesto de manifiesto el peligro mortal del parcialismo herético. El protestantismo quiso expulsar radicalmente la filosofía (la «ramera razón») de la religión (fideísmo); quiso ser tan sólo religioso, en contacto inmediato con la Biblia. Es enormemente meritorio todo lo que el protestantismo ha aportado en este aspecto, descubriendo un sinnúmero de categorías bíblicas. Pero también es un hecho, realzado una y otra vez como título de honor por los estudiosos protestantes, que el protestantismo, sus Iglesias y especialmente su teología han estado desde el siglo XVI no sólo en estrecho contacto, sino también en posición de dependencia respecto de la filosofía moderna.

El protestantismo entendió, además, la realidad religiosa proclamada en la Biblia de una manera peligrosamente unilateral: a Lutero (y al protestantismo en general) le faltó comprender la central significación de lo sacramental en el evangelio y en la Iglesia, como ya hemos observado. Lutero reconoció e insistió en el bautismo y en la eucaristía, pero en realidad sólo concedió valor a la «Palabra» de la Escritura.

Por lo demás, la veneración unilateral de la Biblia como única autoridad religiosa llevó a algunos fatales retrocesos: desde la concreta valoración religiosa (no científica) que hizo Lutero de las partes del canon bíblico, hasta la inabarcable complejidad de la actual crítica protestante de la Biblia, el protestantismo ha sucumbido, de modo paradójico pero consecuente, al peligro racionalista, llegando a tergiversar radicalmente tanto la figura del Señor como su doctrina y como el bautismo, acabando por destruir científicamente el valor histórico y la unidad de la Biblia.

b) La razón de esta recaída estriba en que contradice al concepto mismo de revelación el rebelarse contra ella. En el reino de lo natural, el

rechazo de lo existente es a veces la justificación de la protesta misma. Pero en el ámbito de la revelación, que es radicalmente independiente del hombre —¡cuántas veces lo han subrayado los innovadores religiosos!—, no puede darse jamás el derecho de un rechazo semejante. En el ámbito natural, los fenómenos patológicos pueden descomponer el organismo. Pero esto no puede ocurrir en el ámbito de la revelación cristiana, que es sobrenatural. Pues a ella se le promete que las puertas del infierno no prevalecerán contra ella, y ella es, en la figura de la Iglesia, el Cristo que sigue viviendo. Por eso la Iglesia en su esencia nunca se apartará de su verdad y su santidad. La Iglesia santa es también la Iglesia de los pecadores. Muchos de sus elementos, muchos de sus ministros están expuestos al pecado; pero en su núcleo íntimo, protegido por el Espíritu Santo, la Iglesia no puede pecar ni apostatar de la verdad.

Las anomalías dentro de la Iglesia y el mismo oscurecimiento de su doctrina imponen el deber de la crítica y la exigencia de la reforma, pero siempre dentro de la unidad; mas las anomalías no pueden justificar jamás un rechazo de la Iglesia misma, aunque sean tantas y tan graves como al final de la Edad Media. Paradójicamente, y a pesar de perseguir expresamente el objetivo contrario, ningún fenómeno en la historia de la Iglesia ha contribuido tanto a oscurecer el concepto y el orden de la revelación como el protestantismo, que precisamente se alzó contra la Iglesia en nombre de esa revelación[45].

c) Secularización de la cultura. El protestantismo subrayó fuertemente la dignidad de la profesión civil como servicio prestado a Dios. Frente a las afirmaciones protestantes hemos de afirmar que esta posición se identifica con la concepción católica. Puede decirse, ciertamente, que en la baja Edad Media esta concepción estuvo muy oscurecida. Puede decirse también que el protestantismo se esforzó por conseguir, y en su campo consiguió, lo que la Edad Media descuidó tantas veces: desclericalizar la piedad cristiana. Formar un laicado cristiano adulto según el evangelio constituyó un mérito inestimable. Pero también aquí la actitud unilateral del protestantismo provocó a menudo la reconversión en lo contrario. Se suscitaron, es cierto, grandes movimientos: el calvinismo, el metodismo y el pietismo, los cuales consiguieron en sus seguidores una profunda cristianización de toda la vida pública y privada. Pero esto no fue la regla general. Al contrario: en lugar de la integración de lo secular y lo laico en la piedad, el resultado ha sido, siglos después, la mundanización de la

---

[45] La verdad histórica exige que lo afirmemos así. El hecho de que grandes sectores del protestantismo hayan conseguido una y otra vez, y hoy precisamente una vez más, soslayar la consecuencia anticristiana, constituye una prueba magnífica de la fuerza inmanente de la revelación de Cristo, que todo cristiano puede constatar con gozosa gratitud. Pero la amenaza fundamental permanece; y se puede advertir aún hoy, en estremecedora abundancia, en la actual interpretación reformadora.

piedad. La prueba de esto la tenemos en el desarrollo ulterior de la cultura moderna, cuya paternidad el mismo protestantismo ha reclamado tan frecuente y explícitamente, que no cabe poner en duda la corrección metodológica de nuestras conclusiones.

Cuanto llevamos dicho nos autoriza históricamente a eximir al catolicismo de su responsabilidad directa en la grave secularización de la cultura moderna. Pero ello no modifica lo afirmado sobre su debilidad, pues por causa de su poca intrepidez y valentía no consiguió integrar la cultura en el mensaje cristiano, y a veces ni siquiera lo intentó.

La gran tragedia de estos retrocesos, todos ellos íntimamente ligados entre sí, se echó de ver ya en la actitud fundamental de Lutero respecto a la religión. Como en su evolución personal, también lo prevalente en su sistema fue la vivencia y la aspiración *del hombre,* no la explicación teórica. Se echa mano de *Dios;* se subraya a *Dios* y su causalidad única; el hombre queda aniquilado. Pero inevitablemente es la aspiración del hombre la que ocupa el punto central. Lo objetivo —la gloria de Dios— deja de ser el fundamento. De esta manera, en contra de lo que claramente se pretende, el punto de vista se torna —cayendo en un fatal enredo implícito en la misma confesión— moralista y antropocéntrico, no teocéntrico. El resultado es mera religiosidad, no religión esencial. Y entonces surge la grotesca situación, que ha sido tan lamentada por los mismos cristianos protestantes: la religión de la «sola fe» desemboca en la idea de que todo hombre que viva rectamente es un buen cristiano.

4. En Lutero se manifiesta el peligro del subjetivismo, que yace de modo especial en la tendencia particularista del alemán. Otro defecto alemán se echa de ver también en el hecho de que Lutero careciese del sentido de la forma política. Lutero no advirtió la imposibilidad de levantar una comunidad universal con una doctrina invariable sobre una base tan reducida e imprecisa como la que representa su concepto de Iglesia, de tendencia en alguna manera «espiritualista» (a pesar de todo)[46].

A esto hay que añadir el hecho de que Lutero, sobrevalorando unilateralmente las exigencias de su conciencia y la Escritura, tuvo poca sensibilidad para la legitimidad de lo histórico. Lutero rompió la cadena de lo desarrollado progresivamente durante siglos. Es cierto que el joven Lutero tuvo una capacidad notable para percibir los distintos tipos de pensamiento teológico y eclesiástico de las distintas épocas. Pero le faltó comprender el proceso orgánico de desarrollo que ahí se revela; no vislumbró su legitimidad por voluntad de Dios. Basándose en conocimientos históricos, que por entonces eran necesariamente escasos, Lutero atribuyó a su propio saber la primacía sobre la vida: doce o catorce

---

[46] De todas formas, para muchos teólogos protestantes, esta «inseguridad» constituye hasta ahora una ventaja especial de impronta claramente bíblica.

siglos fueron borrados de la historia de la Iglesia, como fundamentalmente opuestos a la esencia de la Iglesia fundada por Cristo.

Visto desde la perspectiva de la historia del espíritu, lo que aquí se destaca es el intento de un solo hombre, Lutero, de retroceder en el tiempo cerca de mil cuatrocientos años, intentando encontrar los puntos de partida vivos que determinaron el contenido y el ritmo vital de la Iglesia durante los primeros siglos: un intento que de antemano debía estar condenado al fracaso, pues teológicamente daba por supuesto que el Señor, propiamente desde un principio, hizo que la Iglesia cayera en el error.

5. El resultado de la obra de Lutero no fue, como él creyó, una restauración de lo genuinamente cristiano, sino una revolución (en el sentido indicado). Esto, con diversas interpretaciones, lo conceden no pocos protestantes. Con ello desaparecen las razones con que Lutero pretendía justificarse siempre. Y con ello también se llega a la refutación más radical de las pretensiones de Lutero, aunque se siga manteniendo su clara comprensión dogmática de la unidad doctrinal del cristianismo. Cuando este fundamento existencial del cristianismo se abandona, de una u otra manera también está perdida la Reforma como doctrina. Pues queda reducida a un punto de partida, sí, de extraordinaria importancia, que debe progresivamente desarrollarse y llenarse de nuevo contenido, pero que no pasa de ser un punto de partida histórico y contingente. Fácil es demostrar todo esto como una consecuencia lógica de las posiciones fundamentales de la Reforma; pero ello no significa el cumplimiento de la Reforma, sino su supresión.

6. En la obra de Lutero —lo diremos una vez más— hay un sinnúmero de grandes y valiosos elementos desde el punto de vista cristiano; así, por ejemplo, el carácter genuinamente cristiano de la base de su doctrina, esto es, la fe sobrenatural en Jesucristo crucificado, que nos redime de la corrupción del pecado; su alta estima de la Biblia; su exégesis, tan rica y variada; su seriedad religiosa, siempre a la sombra de la cruz. Atendiendo a sus repercusiones en la Iglesia católica, podemos mencionar como frutos positivos: el llamamiento práctico a los católicos y a sus pastores a despertarse; luego, el continuo control de la vida de la Iglesia (obligado por la competencia), que ha contribuido a eliminar poco a poco las anomalías anteriores.

Pero la Reforma causó también muchos resultados funestos para la Iglesia. El vigor religioso quedó debilitado a causa de la confusión de las soluciones y la mutua hostigación de las confesiones. Y el daño más profundo: el cristianismo quedó dividido y, con ello, lesionada la voluntad manifiesta del Señor. La Iglesia vio frenado su poder de conquista (en las misiones y en la lucha creciente dentro del mundo civilizado). Este debilitamiento contribuyó esencialmente a que la incredulidad avanzara sin dificultades. La Ilustración lo demostró en la teoría y el siglo XIX en la

práctica. El hecho más terrible que caracteriza toda la historia de la cristiandad desde entonces, sobre todo en Alemania, patria de la Reforma, es la división en dos frente cristianos hostiles.

Hemos de decir, no obstante, que la fuerza del testamento de Jesucristo (Jn 17,21ss) sigue vigente y que Dios puede efectuar la unidad contra toda la obstinación del hombre. Y hoy aumentan los síntomas del cumplimiento del mandato cristiano del amor entre los hermanos separados.

7. Anteriormente hemos hablado de «espiritualismo». Mas ahora hemos de salvaguardar esta palabra de posibles malentendidos. Lutero no fue un espiritualista, naturalmente. He utilizado la palabra —en el mismo texto se advierte— con un valor aproximativo. En su sentido propio puede aplicarse justamente a los fanáticos (en época moderna hay más ejemplos). Por lo que concierne a Lutero y a las grandes Iglesias de la Reforma, cuando hablamos de su «espiritualismo» nos referimos a su fuerte inclinación a limitar lo religioso-eclesial al ámbito interno, subestimando, en cambio, lo concreto y corpóreo, lo visible, el acto concreto de piedad, considerándolo perjudicial o de escaso valor. No cabe duda de que todo esto no se corresponde con el contenido global de la Escritura.

De todas formas, el catolicismo no dejó de tener gran parte de culpa en este espiritualismo mitigado. El aspecto «espiritualista» de la Reforma fue una comprensible reacción frente a la masiva cosificación imperante en la piedad de la baja Edad Media y frente a ciertas concepciones teológicas objetivistas, que llegaban hasta la codificación legal, exteriorizante, del *opus operatum* de los sacramentos, del gran aparato eclesiástico, de las peregrinaciones, de las indulgencias, de la pretendida influencia en el más allá, en los muertos del reino de Dios.

8. Al hacer todas estas consideraciones no hemos afrontado directamente el tema del «Lutero católico», que tocamos al principio. Pero este tema no puede ser eludido. Ya hemos dicho que es importantísimo distinguir entre las intenciones religiosas fundamentales de Lutero y sus formulaciones teológicas, dado que estas últimas no siempre describen adecuadamente aquéllas. Por otra parte, dichas formulaciones ofrecen una acusada diversidad. No hay —ya lo hemos dicho— una *única* doctrina de Lutero. Las enormes contradicciones de que ha adolecido la investigación sobre Lutero durante cuatro siglos confirma fehacientemente esta tesis y da idea, a la vez, de su trascendencia. Hemos de señalar, además, un hecho de capital importancia: el camino recorrido por Lutero desde su punto de partida, la justificación por la sola fe, a su negación de la Iglesia jerárquica y sacramental no es un camino obligatorio teológicamente.

En este contexto hay dos cuestiones de especial interés: 1) la conciliación de las formulaciones más o menos forenses sobre la justificación con las formulaciones que acentúan más bien la

transformación interior; 2) la determinación del carácter excepcional de las tesis radicales sobre la completa incapacidad de la voluntad humana, expuestas en el libro de Lutero *De servo arbitrio,* frente a otras expresiones —de obras anteriores y posteriores a ésta— en que se revela la convicción profunda de una cooperación del hombre creyente, cooperación concedida y exigida por Dios. La doctrina de Lutero, según la cual nada aprovecha ni puede aprovechar en el proceso de la salvación si no es por Dios, por su gracia, esto es, en la fe; esta doctrina, calificada expresamente por Lutero como artículo *fundamental* e irrenunciable, es una doctrina sencillamente católica. Pero otras formulaciones sobre el «pecado que permanece» en el justificado, que Lutero emplea refiriéndose a la carta de Pablo a los Romanos, así como el famoso *iustus simul et peccator* (pecador y justo a la vez), permiten perfectamente una interpretación católica, como se puede confirmar con textos paralelos, por ejemplo, de san Bernardo o del cardenal Pole, como ya hemos visto.

A la vista de todo este conjunto de cuestiones, nos vemos obligados a volver al problema que planteábamos en su momento: el de entresacar de la ingente obra de Lutero el *auténtico* reformador y controlar sus doctrinas dentro del conjunto de la Escritura y eventualmente corregirlas. Para conseguirlo se necesita una colaboración amplia de las dos confesiones. Y actualmente ya no parece en absoluto utópico afirmar que la idea del Lutero católico tiene una consistencia mucho mayor de lo que comúnmente se ha creído. Por lo que se refiere al problema de la justificación, se ha avanzado mucho más. E incluso en las cuestiones de la autoridad de la Escritura frente a la tradición, de los sacramentos en relación con la Palabra, del *tipo* del ministerio eclesiástico y de la autoridad eclesiástica, el luteranismo y el catolicismo ya no se encuentran en una relación de exclusión mutua. El hecho de que la investigación católica se sienta hoy auténticamente cuestionada por la Reforma es un hecho de primer orden dentro de la historia de la Iglesia (del que propiamente hablaremos al final de nuestro recorrido histórico). La investigación católica, al repensar de nuevo sus propias posiciones y al aquilatar y profundizar sus propios elementos católicos, descubre que muchas de las expresiones de Lutero no son heréticas en absoluto. Cuanto más separamos de lo genuinamente católico y originariamente cristiano las defectuosas soluciones teóricas y las realizaciones eclesiales prácticas de la baja Edad Media, más frecuentemente descubrimos la posibilidad de una comprensión de Lutero mucho más fecunda que antes. El propio Lutero y sus seguidores hasta nuestros días han dado la impresión de considerarse en muchos aspectos —innecesaria e injustificadamente— más no católicos, es decir, más antipapistas y antirromanos de lo que en realidad fueron. Lutero es más católico de lo que sabíamos.

9. Tal vez ahora no podamos dejar de preguntarnos quién tuvo la «culpa» de todo esto. Mas la cuestión de la «culpa», en todo caso, debe ser reducida a las verdaderas proporciones de su importancia y desintoxicada de su tradicional veneno, para lo cual debe ser planteada en una perspectiva histórica más amplia. Hemos de tener presente la fatalidad con que la escisión de la fe sobrevino en el siglo XVI y afectó a todo el Occidente. La escisión sobrevino fatalmente, puesto que surgió y se robusteció por causas múltiples y profundas, manifiestas o encubiertas, que penetraban de una u otra forma la vida entera, por causas seculares y causas inmediatas, por actitudes heredadas y malas costumbres adquiridas, por una buena voluntad desorientada y por estricta maldad, por una tibieza enervante y un egoísmo rígido, por la falta de fe y la languidez de amor. ¡Veamos los hechos! ¡Veamos los hechos con toda su profundidad! Habría que estar ciego para negar sin más los valores espirituales y culturales de estos cuatrocientos años de división confesional. Únicamente quien quiera vaciar de contenido el concepto de «providencia» se atreverá a negar a este período todo sentido dentro del plan salvífico de Dios.

Con todo esto, no obstante, no desaparece la desunión. Y lo más terrible y perjudicial es siempre la propia separación, la enorme desgracia, la división y el debilitamiento que ella trajo a la cristiandad. ¡Es menester conllevar la tragedia de esta situación! Ello nos proporcionará un fuerte sentimiento de responsabilidad, que no nos dejará tratar estos temas con actitud altanera, sino nos hará tratarlos con toda delicadeza. La paz confesional adquirirá entonces un valor interno y autónomo, que la sacará de la atmósfera de las valoraciones y las negociaciones, del ámbito de la mera tolerancia externa, y la convertirá en asunto de conciencia; más aún, en asunto del corazón, en el sentido de la resumida fórmula cristiana: «decir la verdad en el amor» (Ef 4,15). Este decir la verdad en el amor es la única garantía que salvaguarda la paz confesional y prepara el camino para la reunificación de los cristianos Sólo desde esta perspectiva puede el problema situarse en la luz reclamada por el fundador y expresada en Jn 17,20ss: «que todos sean uno».

CAPITULO SEGUNDO

LA REFORMA CATOLICA

§ 85. *CARACTERIZACION GENERAL*

1. La contemplación de la historia de la Reforma del siglo XVI no puede por menos de causar un efecto deprimente en los católicos. En el fondo, las derrotas católicas se sucedieron una tras otra. Para algunos, la culpa de todo ello la tuvo la trágica defección del catolicismo. ¿Es que se había agotado la energía de la Iglesia católica?

2. Por influjo de la historiografía protestante es costumbre dividir el siglo XVI y la primera parte del siglo XVII en Reforma y Contrarreforma. Pero, aparte de la Contrarreforma (§ 87s), hubo también otra réplica a la Reforma protestante, y sin duda más importante para la Iglesia y para su historia: la reforma católica[1].

No se puede olvidar que, más allá de aquella tremenda realidad de la defección católica coincidente con la victoria reformadora, hubo también reforma católica interna. Es preciso ver la una junto a la otra. Desde el principio hay que considerar el nuevo tipo de vida católica que fue despertándose. En el amplio marco de la historia universal no fue más que un germen casi inapreciable (a pesar de realizaciones individuales muy importantes por parte de religiosos, sacerdotes y laicos). Pero *fue* un verdadero renacer. Sus resultados en la segunda mitad del siglo XVI y en el siglo XVII fueron imponentes.

I. LOS INICIOS DE LA REFORMA EN EL SIGLO XVI

1. La reforma católica del siglo XVI de la que ahora vamos a hablar, la que habría de tener éxito, brotó de raíces intraeclesiales autónomas; fue una realización católica positiva, no provocada por el ataque protestante. Demostración: prescindiendo incluso de los fenómenos de renovación de la baja Edad Media entre el clero secular y regular y en el campo de la piedad popular (fenómenos que, a pesar de sus defectos, sembraron en muchos lugares ignotos la semilla de una futura cosecha), los primeros focos de los que brotó la reforma católica en un proceso lógico de crecimiento se dieron cronológicamente antes de la Reforma protestante. Otros factores, a los que también esencialmente se debió el renacimiento interno de la Iglesia, aparecieron con independencia de la Reforma (san Ignacio y su Compañía,

[1] Permítaseme recordar que esta frase aparecía ya en la primera edición de esta obra (Münster 1931).

santa Teresa de Jesús; §§88 y 92). Los resultados de la reforma católica no sólo fueron de tipo negativo, defensivo, sino también, y en su mayor parte, de tipo positivo, constructivo: el renacimiento de la piedad católica.

2. Es cierto que junto a esta primera raíz, como hemos podido ver hasta la saciedad, la obra de reforma interior de la Iglesia durante el siglo XVI también tuvo una segunda raíz, muy profunda, en el ataque protestante. Buena prueba de ello nos da el capítulo entero de las «Causas de la Reforma», causas que habían hecho históricamente inevitable la protesta reformadora. La —para nosotros incomprensible— resistencia intraeclesial, y especialmente curial, a esta reforma vitalmente necesaria (¡el Concilio!, § 89) da a esta prueba un peso todavía mayor. El ataque protestante despertó muchas fuerzas católicas improductivas, provocó y aceleró la reforma católica, la mantuvo constantemente alerta y en algunos aspectos hasta le señaló la dirección que debía tomar. La amenaza de ruina era inminente, y el impulso vital católico reaccionó. En el Concilio de Trento este efecto recíproco es palpable.

3. Dicho impulso vital no es, en el fondo, más que la fuerza de la santidad interior de la Iglesia, que ésta no puede perder; es el auténtico suelo nutricio de toda renovación eclesial, *el* supuesto por antonomasia de su nacimiento y eficiencia. Como en todos los momentos cruciales de la historia de la Iglesia, también ahora esta fuerza se manifestó en una acentuación nueva y más poderosa de la *ascética*. Frente al proceso de mundanización se reaccionó con nuevas exigencias y realizaciones de mayor perfección. La palabra *ascética* debe tomarse aquí en su sentido más amplio y profundo. Así, se llevó a la práctica una *theologia crucis* católica, con todo el rigor de la expresión y sin mixtificaciones espiritualistas. Una *theologia crucis,* eso sí, que también conocía al victorioso Resucitado. Debemos, no obstante, admitir que, cuando se logró difundir ampliamente la reforma, otra vez el sacramento —por otra parte bien asegurado doctrinalmente— no fue asimilado plenamente por la espiritualidad[2], mientras que el moralismo tuvo más oportunidades. Igualmente no debemos olvidar que, dada la desolación religiosomoral que desde principios del siglo XVI había ido extendiéndose progresivamente, sobre todo en Alemania, la tarea se planteaba en términos tan elementales, que a menudo (e incluso durante mucho tiempo) no se pudo hacer otra cosa que contentarse con las exigencias más rudimentarias. La necesidad más imperiosa era, otra vez, la instrucción primaria y la praxis elemental, únicas capaces de atajar el desenfrenado desorden.

No obstante, en los círculos *creadores* de determinadas personalidades, la transformación revistió un carácter distinto y, según sus

[2] Cf. § 75, III.

diferentes planteamientos, llegó pronto a alcanzar unas cotas de verdadero heroísmo de fe. Lo veremos en seguida.

En plena época del Renacimiento, y frente a la crítica a menudo irreligiosa y laxa de los humanistas, se propuso desde el principio este programa: no criticar a los demás, sino mejorarse a sí mismo; no modificar las instituciones eclesiásticas, sino a sus representantes. El mal residía sobre todo en la mundanización del clero. Por ello, el primer lema de la renovación católica había de ser la reforma del clero.

Y, una vez más, también hemos de tener en cuenta en nuestro análisis la realidad de la *communio sanctorum:* la gran literatura y los respectivos círculos ascético-místicos, las congregaciones formadas en torno a la idea del «amor divino», de los nuevamente ensalzados «consejos evangélicos» y de los «gozos de la vida de oración» (Giustiniani), fueron como una corriente de vida sobrenatural que volvió a fecundar la tierra agostada y reseca.

4. A pesar de las reservas apuntadas y de otras diferenciaciones que aún hemos de señalar, puede decirse que el éxito de la obra reformadora fue extraordinariamente grande, pero muy distinto en los diversos países. Con lo cual se puso de manifiesto, y de forma impresionante, la importancia que la organización eclesiástica reviste para la vida religiosa. Buena prueba de ello nos ofrece la distinta evolución de la reforma católica en Alemania, por una parte, y en Italia y España, por otra. Al sur de los Alpes la mundanización general había llegado mucho más lejos que en Alemania; la curia y el Sacro Colegio Cardenalicio habían sucumbido a ella en la escandalosa medida que ya conocemos. Y, sin embargo, resultó que la renovación religiosa católica en Alemania avanzó mucho más lentamente que en Italia y, en su mayor parte, tuvo que ser llevada a cabo por fuerzas extranjeras. Aclararemos parcialmente estos aspectos:

1) A pesar de toda la mundanización, los italianos, en líneas generales, habían mantenido intacta la Iglesia con sus instituciones, la autoridad establecida por Dios y los medios objetivos de la gracia. En cambio, en Alemania la actitud personal-subjetiva imperaba en el campo de la piedad. Por supuesto que esta actitud «personal-subjetiva» no debe entenderse como simple des valorización. Es verdad que tal actitud, menos vinculada a la autoridad, se expresaba también en una religiosidad preferentemente alitúrgica, con su fe masiva en los méritos. Pero este tipo de piedad también se daba en los países del sur, y con harta radicalidad. Por otra parte, la piedad de los alemanes siempre se ha caracterizado por esa mayor seriedad de que habla Clemente María Hofbauer. No obstante, lo decisivo fue la preponderancia de lo personal, ya que en Alemania la autoridad eclesiástica, representada por la Roma extranjera, había sido en parte desdeñada más enérgicamente que en el sur. Pues los representantes de la jerarquía eclesiástica en Alemania se habían atenido tan

exclusivamente a su papel de príncipes, que representaban una autoridad eclesiástica muy imperfecta y de ningún modo atrayente.

2) Una segunda razón: la Reforma anticatólica había ganado para su causa la mayor parte de las fuerzas de la nación; el catolicismo se había agotado en una actitud defensiva, poco segura de sus objetivos; quedaban disponibles muy pocas fuerzas positivas y apenas nada creadoras. Por eso, desde el punto de vista religioso y católico, Alemania estaba mucho más agotada que España, Italia e incluso Francia.

3) A todo esto se sumó a mediados de siglo, como causa inmediata de la debilidad religiosa de Alemania, una inconcebible escasez de sacerdotes, debida en parte a la múltiple confusión que siguió a la Reforma. Y dentro de este presbiterio diezmado, el nivel religioso y moral (por no hablar del nivel teológico) decayó terriblemente. La obra reformadora de los sacerdotes alemanes formados en el Sur (germánicos) y de los sacerdotes extranjeros exigió intervenciones heroicas en una especie de guerra de guerrillas cotidiana y agotadora, con el agravante de encontrarse en una situación con los años cada vez más deteriorada y sin salida. Muchos informes de los visitadores de fines de siglo hablan de esta situación con acentos sobrecogedores.

5. A esto respondía una autoconciencia eclesiástica respectivamente muy distinta en el norte y en el sur de Europa. Fue un factor que constantemente hemos subrayado como decisivo para la evolución de los acontecimientos. En Alemania, la situación de los católicos tras el ataque de Lutero fue muy similar a la de un ejército atacado por sorpresa. Es cierto que se reagruparon algunas fuerzas y comenzó a afianzarse una fidelidad a la Iglesia a veces admirable. Pero la labor efectiva no pasó de ser durante mucho tiempo meramente defensiva, falta de visión global, con más celo que clarividencia y precisión. Faltó esa gran conciencia de sí mismo, esa seguridad en sí mismo que procede de las propias energías en reserva. Además, la curia decepcionó a muchos de sus defensores más fieles. En 1538, el obispo auxiliar de Freising, Marius, precisamente por esta decepción, después de haber dedicado la mayor parte de su vida a la lucha contra la Reforma, no abrigaba esperanza alguna de salvación. El cabildo catedralicio de Basilea también contaba expresamente con la victoria definitiva de la Reforma. Y Cochläus y Eck, al final de una vida entregada a la Iglesia, nos legaban unas frases llenas de resignación y desaliento (§ 90).

¡Cuán distinta la situación en el Sur! Al menos en los círculos rectores de la Iglesia, el papado y la curia. Es cierto que hasta los años treinta, y por lo que atañe a Paulo III y Julio III incluso hasta los años cuarenta y cincuenta, se tuvo muy poca conciencia de los peligros que amenazaban a la Iglesia con la Reforma, y sólo muy insuficientemente se comprendió la seriedad de la lucha religiosa, de la fe y la oración de la

parte contraria. Al principio, para León X la cosa no fue más que querella de frailes; de estas querellas acostumbraba él reírse en sus representaciones teatrales. Después, la causa de la fe fue sacrificada de hecho a consideraciones políticas partidistas (Federico el Sabio, candidato imperial de la curia, § 81). Finalmente, se creyó que con la condenación solemne se había arreglado todo. El pontificado de Clemente VII fue, otra vez, un pontificado puramente político. También este papa minimizó tanto el peligro eclesiástico y religioso que amenazaba en el Norte, que se alió con Francia y Milán contra el emperador y obligó a éste a interrumpir la represión de los innovadores. Clemente VII obró de la misma manera que el católico rey de Francia: por razones puramente políticas y con miras egoístas, sólo que de forma mucho menos consecuente. Incluso mucho después de que en la curia se hubiese efectuado un cambio de actitud, todavía Paulo III sucumbió al mismo espíritu, cuando a mediados de enero de 1547 retiró repentinamente sus tropas —a las que ciertamente sólo había contratado por medio año— de la batalla de Esmalcalda y se alió con los franceses. El provecho fue, naturalmente, para el luteranismo. El viraje político del papa significó entonces casi tanto como un salvavidas para la innovación eclesiástica.

6. Pero, una vez más, este trágico cuadro no debe llevarnos a ignorar la otra cara, realmente grandiosa, de la situación. La naturalidad con que en aquel terrible desmoronamiento los jefes de la Iglesia y los defensores teológicos clarividentes mantuvieron su fidelidad a todo lo esencial de la tradición y la naturalidad de su fe ciega en la inconmovilidad de la Iglesia no dejan de ser conmovedoras. Aun en los círculos italianos más profundos y serios, que tenían plena conciencia de la gravedad de los defectos de la Iglesia y conocían verdaderamente el protestantismo, como, por ejemplo, el círculo del cardenal Contarini, faltaba casi por completo la sensación de que el palpable peligro existente pudiera siquiera hacerse realidad. Muchos llegaron a expresar con rasgos vigorosos y hasta gruesos el sentimiento de que la Iglesia estaba muy mal, cuando su cabeza (= León X), en vez de pensar en remediar la necesidad del rebaño, se divertía con el juego, la música, la caza y las bufonadas (Tizio de Siena). Algunos sermones de la época del primer período del Concilio de Trento abundan en este sentimiento.

Y, sin embargo, lo que predominaba en las conciencias era la convicción espontánea del carácter inconmovible de la Iglesia[3]. Cabría decir que esta firmeza y seguridad inquebrantables fueron las que salvaron la vida de la Iglesia. Así se demostró de forma apabullante en el siglo siguiente. Cuando los jefes protestantes de toda especie, incluidos Calvino

---

[3] Con todo, algunos llegaron más tarde a tener una fuerte sensación del peligro: en 1563 el cardenal Capri creía ver ya próximo el entierro de Roma.

y su Iglesia, habían empleado toda la fuerza de que disponían, cuando su obra comenzó a padecer bajo las destructoras acusaciones de herejía en su interior, entonces la Iglesia, de la que se decía que estaba muerta, surgió con nuevas fuerzas. La Iglesia no sólo sobrevivió al ocaso de toda una época, sino que, en medio de este ocaso universal y al través de él, volvió a crear obras grandiosas. Partiendo de gérmenes minúsculos, la Iglesia fue capaz de crear dos siglos de santos. Acaso nunca como entonces se ha demostrado tan espléndidamente la fuerza interna e imperecedera de la Iglesia. La fidelidad invariable a todo lo esencial de la tradición estuvo también visiblemente justificada.

7. Todo esto no deja de ser verdad, aunque tengamos que recordar insistentemente que esta grandiosa reforma intraeclesial no llegó ni con mucho a atajar los defectos de la Iglesia, especialmente sus causas en el alto clero, ni fue capaz de facilitar a los fieles católicos en la medida necesaria y posible la predicación del Crucificado y de la fe en él según su santa palabra. En la revolución eclesial muchas veces no se vio *más que* error. Se prestó demasiada poca atención a las preguntas auténticas planteadas por la Reforma. Los que las atendieron, como, por ejemplo, Seripando o Contarini y unos cuantos más, que leyeron con un sentido nuevo la carta de Pablo a los Romanos, fueron una minoría.

De parte de los innovadores ocurrió lo contrario (motivado en buena medida por la falta de comprensión de los católicos). Se adoptaron posturas de endurecimiento y ofuscación. No se advirtió cómo en la antigua Iglesia los objetivos fundamentales que ahora se perseguían estaban en su mayoría abiertamente asegurados y, por otra parte, cómo ciertas tesis teológicas estaban esperando una interpretación precisa que permitiera descubrir bajo su caparazón el núcleo de la auténtica verdad evangélica.

II. EL PAPADO Y LA REFORMA CATOLICA

1. Si exceptuamos al papa Adriano VI (§ 87), el papado no tomó parte alguna —como ya hemos visto— en los principios de la reforma católica. Hasta la destrucción de la Roma renacentista en 1527 *(sacco di Roma,* § 86, 7) no se dio el presupuesto negativo para la colaboración de los papas. Con Paulo III, procedente de los medios renacentistas, tan dudosos en el aspecto moral (las relaciones de su hermana Julia con Alejandro VI), dicha colaboración se inició por fin, y algunas de sus iniciativas fueron decisivas para la posteridad: el Concilio de Trento, la confirmación de la Compañía de Jesús. Comparados con todas las demás fuerzas que produjeron algunos extraordinarios frutos y crearon y extendieron la múltiple y fructífera atmósfera de la renovación católica, estos dos factores —Trento y los jesuitas— revistieron una extraordinaria importancia. Por fin, el papado llegó a ser el centro principal de la

restauración interna con Paulo IV desde 1555 (aunque precisamente él, por su guerra contra España y sus medios despóticos, causó enormes perjuicios a la causa de la reforma eclesiástica).

2. Y sucedió ahora como en la Edad Media, en que los movimientos renovadores de la religión e impulsores de la historia nunca partieron directamente del papado, y mucho menos de la jerarquía episcopal, sino de círculos no tan elevados de la *communio fidelium* (Cluny, cistercienses, Ordenes mendicantes, §§ 47, 50, 57). Y, también ahora como entonces, los nuevos movimientos desplegaron sus más profundas energía para bien de toda la Iglesia y adquirieron su organización estable precisamente mediante su vinculación al pontificado y bajo su dirección.

3. Las fuerzas que impulsaron a la realización de la reforma católica fueron de muy diverso tipo; los partidos reformadores, múltiples. Pero si exceptuamos a los que adoptaron una actitud de algún modo «liberal» o francamente inclinada a la heterodoxia (como algunas direcciones del evangelismo, § 86), es decir, si nos ceñimos a los que participaron directamente en la regeneración interna del catolicismo, las notas características comunes a todos ellos fueron: la adhesión plena a la Iglesia y el sometimiento a su autoridad. De ahí que excluyamos el humanismo de tipo erasmista tomado en sí mismo[4]: su religiosidad cultural-individualista era una pálida sombra de catolicismo, en ella la auténtica actitud católica estaba hasta cierto punto quebrantada. Pues bien, dentro de ese fundamento común, los partidos reformadores ofrecieron todo el abanico de las posibilidades católicas: desde la actitud de tipo conciliarista de los humanistas eclesiásticos (incluido el *partido de la expectación,* § 90), desde la actitud de Paulo III, oscilante entre su mundanalidad personal y su peligrosamente lábil situación, por una parte, y su celo ministerial religioso-eclesiástico, por otra, y desde la severa actitud teórica de los impugnadores teológico-literarios de Lutero, hasta la laboriosidad polifacética de los jesuitas y hasta la severidad rigorista de la Inquisición. El cardenal Sadoleto, por ejemplo, exigía que contra los innovadores sólo se aplicasen medios pacíficos, y el cardenal humanista Contarini, en su manifiesto de reforma (una muestra de la muy abundante literatura en este campo), en el cual censuraba sinceramente los defectos de la Iglesia, exigía simplemente el retorno a una vida cristiana. En cambio, el papa Paulo IV se pronunció a favor del tormento sin consideración alguna. En la piedad pueden distinguirse dos tipos: la piedad mística (en cierta manera los pequeños círculos de los oratorios, §§ 86 y 92, y algunos ermitaños; santa

[4] Para hacer el inventario detallado es preciso distinguir si era el Humanismo como tal el que constituía una fuerza reformadora de la Iglesia o si más bien se trataba de hombres reformadores no comprometidos que también tenían intereses humanistas; a este grupo pertenecen los cardenales Pole y Seripando; también el cardenal Cervini, aunque éste no como uno de los conciliadores.

Teresa y la mística española) y la piedad activista (san Ignacio y su Compañía).

4. Para la comprensión histórica de estos hechos es de especial importancia advertir que la reforma interna de la Iglesia no logró triunfar sin graves entorpecimientos por parte de la misma Iglesia y numerosos retrocesos. En 1555, Ignacio de Loyola aún hablaba en términos radicales y sumarísimos de la necesidad de reformar el papado y la curia. Expresiones de san Pedro Canisio y de algunos proyectos de reforma —en la década de los setenta— suenan como si hasta entonces en orden a la reforma nada se hubiera conseguido. Estos retrocesos no fueron otra cosa que nuevos brotes del espíritu renacentista, aún no superado, del espíritu de la política y del juridicismo existente dentro de la Iglesia. Aquí puede comprobarse hasta qué punto el «mundo» había carcomido la médula del catolicismo.

a) El centro de la resistencia fue, ante todo, la política familiar e internacional de los papas, así como la oposición de la curia al anhelado concilio, cuyas esperadas reformas eran extraordinariamente temidas por los empleados curiales[5]. El espíritu renacentista hizo que al principio no se viese en absoluto el peligro; he ahí la causa de que no se entendiese el animoso celo de Adriano VI, sino que se le opusiera resistencia; de que en 1534 aún pudiese ser elegido papa un hombre como Pablo III; de que el propio Paulo IV, el más riguroso entre los rigurosos, rayase en un indigno nepotismo. He ahí también la causa de que pudiese ser elegido papa en 1550 un hombre de tan mala fama moral como Del Monte (Julio III) y de que incluso el papa más importante del último período del Concilio de Trento, Pío IV (1559-1565), fuese personalmente un hombre de vida mundana.

b) Esta misma impresión de que el mal era poco menos que inextirpable nos da la vida que llevaban muchos cabildos catedralicios católicos nobles de Alemania y un gran número de obispos polacos y franceses, un tanto tibios y no irreprochables moralmente, en la década de los años sesenta y aún mucho más tarde. En muchos lugares, la conducta moral relajada y poco eclesiástica era tal que parecía como si la Reforma protestante nunca hubiera existido y como si la Iglesia, dividida desde hacía mucho tiempo en dos mitades, no luchase por sobrevivir y no estuviese, precisamente entonces, a punto de fenecer. Disponemos de una ingente documentación que corrobora estas afirmaciones. Así se comprende cuán poco se había conseguido aún con la reforma radical —aunque salvadora— del Tridentino y cuán enorme era la tarea que debía llevarse a cabo en los tiempos siguientes para conseguir su implantación.

---

[5] Un detalle significativo de este espíritu fue el hecho de que la simple noticia de la convocatoria del concilio trajo como consecuencia inmediata la brusca caída de los precios que se pagaban por la compra de puestos curiales.

c) Por desgracia, esta debilidad no quedó definitivamente superada pasado el siglo XVI. Urbano VIII (1623-1644) se preocupó ante todo del esplendor principesco de su propia familia (la familia Barberini) y demostró una dedicación sospechosamente intensa a los preparativos de guerra (construcción de fortificaciones, fábricas de armas, fundición de cañones). ¡Nada digamos de Inocencio X (1644-1655) y de los dos Olimpia! Este mismo espíritu siguió viviendo también en las curias episcopales de los obispos príncipes alemanes y de los «Grandseigneurs» episcopales de la corte francesa. Incluso llegó a sobrevivir el *ancien régime;* bajo el gobierno de Napoleón, toda una serie de cardenales participaron de tal manera en la vida de la corte, que ninguno de ellos hubiera podido siquiera pensar que su propia cabeza, el papa de la Iglesia universal, hubiese sido hecho prisionero por el mismo usurpador político cuya corte ellos frecuentaban. El propio Pío VI (1755-1799), de gran pureza de costumbres, sucumbió escandalosamente al nepotismo en sus buenos años, antes de convertirse en el gran mártir y desterrado de Valence.

5. La restauración interna de la Iglesia durante los siglos XVI y XVII se presentó, pues, como un complejo proceso de crecimiento. Desde el principio, las fuerzas de la restauración intraeclesial se entremezclaron con las de la Contrarreforma (§ 90), de tal manera que precisamente las fuerzas decisivas de la una llegaron a ser también factores decisivos de la otra (los jesuitas y el papado). Pero, además, el mismo proceso de la reforma interna se apoyó en múltiples fuerzas —ya de suyo entrecruzadas— de diversos centros. El solar más fructífero de la reforma católica fue, sin duda alguna, España (§ 88). España e Italia intervinieron de diferente forma en la puesta en marcha de la reforma católica. Pero en Italia, junto a los propios obispos, laicos y sacerdotes, ejercieron gran influencia las fuerzas españolas, aun mucho antes de que el centro religioso-eclesiástico, el papado, participase decisivamente en la transformación. El papado, a su vez, llevó después a cabo la reconstrucción valiéndose en su mayor parte de las fuerzas españolas de la Compañía de Jesús.

6. Para hacer patente la mutua relación de las distintas fuerzas y la consecuencia de la implantación de la reforma católica, trataremos las cuestiones en tres apartados: 1. El movimiento reformista católico *autónomo. 2.* La Contrarreforma. 3. La coronación de toda esta obra (los santos; y, además, el arte y las misiones). En el primer apartado (la labor reformista católica autónoma) expondremos en primer lugar la génesis de estas fuerzas (§ 86); después, la realización de la reforma llevada a cabo por la Iglesia con ayuda de tales fuerzas (§ 87ss).

7. Pero, antes de pasar adelante, hemos de señalar una importante limitación del valor de la reforma católica interna. Consiste tal limitación en que dicha reforma, desviándose de uno de sus puntos de partida

esenciales (fuerte participación de los laicos), evolucionó decididamente hacia formas de piedad propias de las órdenes religiosas. Las creaciones de san Felipe Neri, de los capuchinos y de san Francisco de Sales complementaron notablemente tal limitación, pero no llegaron a eliminarla.

§ 86. *LOS COMIENZOS. LAS HERMANDADES EN ITALIA. LOS TEATINOS*

1. La reforma interna de la Iglesia del siglo XVI fue, en primer lugar, la culminación de la piedad de la baja Edad Media y de los muchos intentos de reforma que ya conocemos. Como impulso y como posibilidad de entronque, las dos cosas fueron importantes. Si se nos permite el atrevimiento de señalar como más importante *un solo* fenómeno de los muchos que componían el rico cuadro, diríamos que tal lo fue, en conjunto, la piedad popular de entonces. Pero con ello no nos referimos primordialmente a la praxis del catolicismo vulgar, sino a la nueva piedad laical naciente, por ejemplo, de un Gerardo Groot (§ 70)[6]. Esta piedad popular era muy viva, como ya hemos visto, en diversos círculos, en hermandades laicales, a las que también tenían acceso los sacerdotes (aunque a veces en número muy limitado, como en el círculo de Giustiniani en Venecia o en Génova [cf. después, ap. 2]), pero que esencialmente eran asociaciones de laicos. La única organización nueva y religiosamente *creadora* de la época, los Hermanos de la Vida Común, representantes clásicos de la *devotio moderna* tras las huellas de G. Groot, cultivaban esta piedad laica bajo formas humanistas.

En todos aquellos intentos de reforma católica hemos advertido que la base más profunda de la transformación interna de la Iglesia era el despertar de una piedad cristiana sencilla según el lema: «santifícate». Nueva y decisiva prueba de ello nos dan las distintas hermandades existentes en Italia en la última década del siglo XV, de cuyo espíritu, como se puede comprobar históricamente, brotaron corrientes decisivas de la nueva piedad y eclesialidad católica.

2. Entre estas hermandades desempeñó un importante papel en los comienzos de la revitalización católica el «Oratorio del divino amore». Este Oratorio fue una hermandad eclesiástica normal y corriente, una de las muchas que entonces, todas a una, robustecieron grandemente la vida religiosa y eclesiástica, tanto que constituyeron una ayuda decisiva y duradera para todo el organismo eclesiástico. Desde el principio hemos sostenido que estas hermandades estaban impregnadas de un sano realismo. Tenían una orientación marcadamente caritativa, por ello exigían como

---

[6] Con la expresión «piedad laical» no agotamos la amplia envergadura de la espiritualidad de Groot, predicador penitencial sumamente severo, en parte incluso rigorista, que prevenía en contra del matrimonio.

requisito el amor al prójimo. En el año 1494, Girolamo de Vincenza fundó en su ciudad natal una hermandad, cuya finalidad era promover la santidad de sus miembros. En el mismo lugar, el famoso predicador popular Bernardino de Feltre había fundado un Oratorio de San Jerónimo, que reclutaba sus miembros en los estratos más elevados de la sociedad y perseguía observar una vida santa por medio del ejercicio de la caridad y la instrucción piadosa. En el año 1497, en Genova, el laico Ettore Vernazza fundó una hermandad similar, que también tenía como objetivo la propia santificación y el ejercicio de la caridad; en esta hermandad, el número de sacerdotes que se admitían era limitado. Nos consta que esta hermandad ya ostentaba el nombre de «Oratorio del amor divino». Roma, Venecia, Padua y Brescia siguieron pronto este ejemplo con asociaciones del mismo nombre.

En Vincenza, desde el año 1518, también desarrolló su actividad Cayetano de Thiene[7], nacido en la misma ciudad († 1547). Después de haber sido miembro del Oratorio del amor divino en Roma y haber colaborado en la reforma del clero, trabajó en su ciudad natal. A Cayetano de Thiene se remonta la fundación del grupo en Venecia. En Verona, el Oratorio fue introducido por Giberti, más tarde obispo ejemplar. Se conserva una lista de los miembros del Oratorio romano en 1524, en la que aparecen nombres de obispos, camareros pontificios y escribanos de la curia apostólica, aparte de un buen número de laicos[8], entre los que figuran los nombres de Cayetano de Thiene y Gian Pietro Carafa.

Los estatutos (se conservan los de Roma, Génova y Brescia) señalan como fin principal de la hermandad «sembrar y plantar en nuestros corazones el amor». Este objetivo podría parecer carente de originalidad, pero en realidad fue algo extraordinariamente característico, pues el concepto del *amor divino* se convirtió gracias a ello en lema central de una vida cristiana más noble y de una mayor perfección (véase anteriormente, § 85; también Giustiniani escribió un tratado «Dell'amore di Dio»). Como medios para alcanzar el fin propuesto, a los miembros de la hermandad se les prescribían los siguientes ejercicios: una reunión semanal, en la que se celebraba la misa; oír misa todos los días (o por lo menos estar presente en el momento de la consagración); comulgar una vez al mes[9]. Los miembros estaban además obligados a ayunar una vez por semana y a recitar diariamente siete padrenuestros y avemarías. Y sobre todo debían

[7] Cayetano, antes funcionario curial (secretario particular de Julio II y protonotario), fue sacerdote desde 1526.
[8] Su número no puede determinarse con exactitud, ya que muchos nombres aparecen sin indicación de la profesión.
[9] Esta prescripción, que se contiene en los estatutos del Oratorio romano, alcanzó más tarde vigencia general. Sobre todo fue adoptada por las asociaciones religiosas fundadas en el período barroco.

ejercitarse en el cuidado de los enfermos incurables. De esta manera, los Oratorios fueron a un mismo tiempo fundadores y cuidadores de numerosos hospitales para atender las nuevas enfermedades contagiosas, aparecidas a raíz del descubrimiento de América. Hubo hospitales del Oratorio, por ejemplo, en Roma, Nápoles, Vincenza, Venecia y Brescia. En el Oratorio romano el número de miembros se limitaba a sesenta. Estaban obligados a guardar secreto sobre la hermandad.

Lo más importante desde el punto de vista teológico, la vinculación a la Iglesia como único custodio de la verdad y la santidad, era para los Oratorios algo evidente, y otro tanto la distinción entre el cargo y la persona. Frente a la crítica disolvente, o al menos estéril, del individualismo y el subjetivismo, nos encontramos aquí con un punto de partida verdaderamente objetivo y vinculante dentro de la comunidad eclesial[10].

3. También Venecia llegó a ser un foco importante de estas nuevas fuerzas eclesiales, como ya sabemos. Y nuevamente fue en los mejores círculos de la ciudad en los que el celo se puso de manifiesto. Tommasso Giustiniani, que aún siguió siendo seglar muchos años después, reunió en torno a sí un grupo de jóvenes con el fin de ganarlos para una vida cristiana seria. Su ideal humanista de una vida comunitaria de gran estilo, ideal que Giustiniani llevaría consigo a los ermitaños de Camaldoli, condujo a sus amigos —entre los cuales ya conocemos a Vincenzo Quirini— a vivir en común por algún tiempo.

El grupo cobró especial significación histórica con Gaspar Contarini, que era o llegó a ser una especie de hombre puente entre las fuerzas reformadoras de Italia, un elemento central de la obra reformadora de la Iglesia y un activo favorecedor del entendimiento con los luteranos bajo el pontificado de Paulo III (§ 87, II). Hay una cosa que debe considerarse en general como un importante factor de la reconstrucción, y es que numerosas personalidades, que desde la segunda década del siglo tomaron parte en la preparación y parcial realización de la reforma católica, estuvieron en estrecha relación unas con otras. No sólo sus programas tuvieron afinidad interna, dada su orientación al mismo objetivo, sino que hubo verdaderos «círculos» que persiguieron juntos el mismo fin de la renovación eclesial. Todo ello no estuvo exento —al menos a la larga— de tensiones fuertes, incluso fortísimas (por ejemplo, a raíz de la evolución de Carafa, § 91); pero unos y otros se conocían, trabaron amistad, vivieron

---

[10] No creemos necesario subrayar expresamente el hecho de que no siempre ni todos los miembros cumplieron rigurosamente el programa. Por ejemplo, en el caso de Maquiavelo, que escribió (e incluso expuso públicamente) una meditación sobre el *Miserere,* cabe legítimamente suponer una honda discrepancia de su pensamiento con el programa de su hermandad.

juntos (por ejemplo, Giustiniani en casa de Cayetano de Thiene, en Roma), con el fin de «hacerse por entero espirituales».

4. En el ámbito de influencia de esta nueva piedad hubo varios grupos de clérigos regulares que jugaron un papel importante dentro de la reforma católica. La Orden de los *barnabitas* (fundada en 1530 por san Antonio María Zaccaría, † 1539), que trabajó por la reforma de las costumbres y por las misiones populares, nació de una de estas hermandades de Milán. En Venecia, san Jerónimo Emiliani († 1537) fundó, con ayuda de los teatinos, la Orden de los *somascos* (1532).

La más importante fue la fundación de la Orden de los teatinos (1524) por obra de dos miembros del Oratorio romano: Cayetano de Thiene y Juan Pedro Carafa[11].

En estos dos varones vemos la doble vía por la que discurrió la evolución: la vía de la interiorización de Cayetano, de temperamento suave y mentalidad franciscana, y la vía radicalmente distinta de Carafa, más tarde elegido papa con el nombre de Paulo IV, el hombre que llevó a la práctica la Contrarreforma con medios inquisitoriales.

Por medio de Cayetano la Orden de los teatinos llegó a ser pronto todo un programa. Pero no apareció en solitario, sino que debe ser vista —como ya indicamos— en unión con otras numerosas comunidades que nacieron o actuaron a su lado (bien con carácter secular o con carácter clerical regular).

5. El verdadero fin de la reconstrucción católica (más allá de la santificación propia o, mejor dicho, por medio de ella) estaba dado de antemano: restablecer lo que más se echaba en falta en la Iglesia, la cura de almas, y presentarla como la tarea connatural de todo cargo eclesiástico y llevarla a cabo de manera nueva. Este problema ya lo habían afrontado los numerosos proyectos de reforma de los cien años anteriores. De ahí las reiteradas exigencias de los sínodos provinciales y diocesanos, de las propuestas de reforma y de las bulas o decretos reformadores, preocupados todos ellos por la creación de un nuevo clero pastoral (examen de los ordenandos, fomento de la formación religiosa, eliminación de la escandalosa praxis curial de las dispensas).

La literatura pastoral de la época intentó reimplantar las directrices marcadas por los Padres griegos sobre la vida sacerdotal y presentarlas de forma nueva, adaptada a las necesidades del momento (la obra *Stimulus pastorum,* de Wimpfeling). Se hizo también un esfuerzo por reelaborar en toda su pureza la imagen del obispo que apacienta su grey y por dar a tal imagen nueva vitalidad. Algunos hombres sobresalientes fueron un

---

[11] El nombre de «teatinos» procede del antiguo nombre de la diócesis de la que era obispo Carafa, la diócesis de Chieti Theate.

verdadero espejo de prelados; Contarini y el obispo Giberti de Verona († 1453) se aproximaron mucho al ideal.

En este contexto se situaron los objetivos y la obra de los teatinos. Sus fundadores habían detectado, entre todos los defectos de la Iglesia, los dos más nocivos y, a su vez, estrechamente relacionados entre sí: la falta de espiritualidad del clero y la desmesurada riqueza. Por ello el objetivo de su Orden fue destruir los dos de raíz. Así, en el círculo de Venecia ningún miembro de la Orden poseía un beneficio. Los teatinos debían ser, con su pobreza perfecta, un ejemplo vivo e irreprochable de religiosidad eclesiástica, y así, con su ejemplo por delante, renovar al clero secular desde sus cimientos. Bien se echa de ver el espíritu de Cayetano, ferviente admirador de san Francisco, en la exigencia de que la comunidad no debe tener ingresos, ni poseer bienes raíces, ni siquiera mendigar el sustento.

6. Las costumbres de las susodichas hermandades y los estatutos de la Orden de los teatinos no tuvieron orientación polémica (y mucho menos antiprotestante), sino más bien positiva. En esto precisamente radicó su fuerza. Lo único que hicieron fue seguir la gran ley de la vida, que nace de las cosas pequeñas, que tanto más poderosa y eficazmente despliega su fuerza cuanto más profundamente yace envuelta en el silencio de su proceso interno, sin otras miras que su desarrollo interior.

a) La relación de estas hermandades con el humanismo vino directamente dada en muchas ocasiones por la simple personalidad de sus dirigentes. La piedad humanista que tales hermandades cultivaron fue malentendida por algunos y hasta tachada de protestante. Bien pudo estar en ciertos lugares impregnada del un tanto informal «evangelismo»; también pudo hacerse sospechosa de un espiritualismo de cuño neoplatónico, como el que ya hemos encontrado en Pico della Mirandola (§ 76) y, de modo semejante, en el desmedido aprecio erasmiano del valor religioso de la cultura. Pero en los círculos de las hermandades aquí mencionadas, o en otros círculos, en cuya vida tomaron parte figuras como Miguel Angel y su famosa amiga Vittoria Colonna, jamás se quebró la fidelidad a la Iglesia y a la doctrina de la fe predicada por ella (a veces después de superar tensiones, como, por ejemplo, la crisis surgida en torno a Occhino en Italia). En el caso de las hermandades, como en las acusaciones contra los cardenales Morone y Pole, la Inquisición se equivocó en sus sospechas.

b) El hecho de que a su vez el Humanismo levantara sospechas —no siempre infundadas— de irregularidad eclesiástica no necesita mayor explicación después de nuestras indicaciones anteriores. Pero es muy importante determinar con la mayor precisión posible el papel desempeñado por el humanismo en el desarrollo de la restauración católica. La atmósfera general creada por la revolución cultural, religiosa y espiritual, sobre todo en Italia, pero en diferentes grados también en todos

los demás países que se habían abierto al espíritu del Renacimiento y del Humanismo, era una atmósfera extraordinariamente polivalente. Por eso, en cuanto tratamos de contemplarla más de cerca, volvemos a topar con todas las divergencias ya implícitas y actuantes en el Humanismo histórico de los siglos XV y XVI.

c) El papel positivo desempeñado por el Humanismo con su redescubrimiento de la Sagrada Escritura y de la «verdadera teología antigua» salta a la vista. La ingente aportación de las ediciones completas de los Padres de la Iglesia, sobre todo en Basilea y París, la preparación del texto de la Biblia expurgado (aunque no purificado del todo) por obra de Lorenzo Valla en sus «Anotaciones», el quíntuple Salterio de Lefèvre, la Políglota Complutense de Cisneros, el Nuevo Testamento griego de Erasmo (obra paralela a la anterior), las nuevas posibilidades de enseñanza del griego y el hebreo (Alcalá, Lovaina, los libros de Reuchlin) —trabajos todos ellos realizados en España, Francia y Alemania— pusieron en manos de las fuerzas renovadoras de la Iglesia los medios materiales para conocer los ideales teológicos y religiosos que tuvieron vigencia y vitalidad en la Iglesia antigua. Con todas estas aportaciones se pudo volver al texto originario de las puras fuentes.

Ficino (§ 76, III) había ya propugnado una reforma religiosa. En él ya encontramos, por cierto, una decisiva síntesis de cultura antigua y renovación cristiana de fe, síntesis difícil de llevar a cabo para un observador crítico. Para Ficino, como para otros muchos, el Platón «neoplatónico» fue el gran santo, a cuya bendición se confiaba —tal vez en demasía— la obra de reconstrucción[12]. En todo caso, el empeño de promover un renacimiento *religioso* fue esencial. Un amigo de Ficino, Pico della Mirandola, entabló, además, relación directa con Savonarola, con lo cual, junto al intento positivo de reforma de la Iglesia, se puso de manifiesto con toda su crudeza el problema de la Iglesia y la cultura, esto es, el problema de la separación entre la cultura renacentista mundanizada y la Iglesia. Por otra parte, los estudios paulinos de John Colet, discípulo de Ficino, pusieron a Erasmo en el camino de la «nueva teología» de la Escritura y los Padres. Pero con ello nos volvemos a encontrar con la misma pregunta, de la que ya tratamos anteriormente al hablar del Humanismo y analizar la obra de Erasmo: ¿Hasta qué punto el movimiento humanista, iniciado por buenos cristianos y promovido en su mayor parte por cristianos, fue, en su *núcleo,* cristiano y religioso (esto es, revelación del Crucificado) y contribuyó a la construcción de la Iglesia? ¿O hasta qué punto propendió a situar al hombre en el centro? ¿Fue un movimiento católico creativo en cuanto al dogma, fuera de los sitios en que personas

[12] Sin embargo, también hubo humanistas religiosos antes de Giustiniani que no sólo se opusieron a Aristóteles y Averroes, sino que quisieron (por lo menos en algún caso) eliminar a Platón en aras de la Escritura y los Santos Padres.

conectadas enteramente con la Iglesia utilizaron para la reforma los nuevos medios teológicos humanistas?

d) De hecho, ya desde el principio hubo fuerzas humanistas dentro de la reforma propiamente católica del siglo XVI: en los círculos más importantes de la Orden de los teatinos (confirmada en 1524 por Clemente VII), en la teología antiprotestante, en las primeras etapas del Concilio de Trento. Posteriormente, el Humanismo dominó tan fuertemente la labor espiritual de la Contrarreforma, la obra educadora de los jesuitas, la piedad de san Felipe Neri y la espiritualidad francesa del siglo XVII, que no se puede prescindir de él. Si bien el Humanismo tuvo consecuencias radicalmente destructivas para la Iglesia (parcialmente en Erasmo, luego en Zuinglio y otra vez en el siglo XVIII), sin embargo, la piedad católica fue capaz de utilizarlo como acelerador de su reconstrucción. Naturalmente se trató —no nos cansaremos de subrayarlo— de hombres que primordialmente vivieron del espíritu de la Iglesia; por ello su Humanismo logró superar aquel elemento que, al acentuar excesivamente lo «humano», había llevado (y siguió llevando) a la tentación de querer hacer del hombre, con poco o ningún sentido de Iglesia, la medida de todas las cosas.

7. El «sacco di Roma» de 1527, en el que 20.000 mercenarios (españoles, alemanes e italianos), muchos de ellos luteranos, todos hambrientos y sin soldada, se entregaron al saqueo y a la carnicería más espantosa[13], significó el comienzo de la actividad y expansión de las nuevas fuerzas religiosas. La destrucción de la Roma renacentista, incluidas la casa y la iglesia de los teatinos, tuvo una importancia positiva para la renovación católica: muchos celosos promotores de la reforma se esparcieron por toda Italia. En Venecia pudieron conectar con el círculo reformador y humanista agrupado en torno a Gasparo Contarini (§ 90). Sadoleto y Giberti volvieron de la corte romana a sus obispados. La obra realizada por Giberti en Verona, mediante su ejemplo y la profunda reforma del clero, significó nada menos que el comienzo de la «regeneración del episcopado italiano» (Pastor) y del clero y, por tanto, la condición de posibilidad de una reforma general. El obispo volvió a ser pastor de almas[14]. El espíritu de esta reforma dio sus mejores frutos en las disposiciones reformistas del Concilio de Trento sobre la formación y vida del clero y en san Carlos Borromeo y su erudita Academia (§ 91). También los jesuitas, san Felipe Neri, san Francisco de Sales y san Vicente de Paúl consideraron tarea capital la formación de un nuevo clero.

§ 87. *REALIZACION DE LA REFORMA: EL PAPADO EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVI*

---

[13] El saqueo duró ocho días completos. Debió de haber más de 10.000 muertos.

[14] De la Orden de los teatinos salieron 200 obispos.

I. PRELUDIO

1. A León X, «el sibarita del pontificado», le sucedió Adriano VI (1522-1523), el último papa no italiano. Adriano VI procedía del Imperio alemán (era holandés), pupilo de los Hermanos de la Vida Común *(devotio moderna* humanista, § 70), profesor de teología, maestro de Erasmo, preceptor de Carlos V, titular de una diócesis española y regente de España después de la muerte de Fernando el Católico. En Adriano VI se unían la interioridad alemana y el espíritu eclesiástico rigorista español con una auténtica piedad y un gran celo reformador. Adriano VI pervivió en la historia como una figura grandiosa, pero trágica.

a) Una figura grandiosa, pues en plena relajación del Renacimiento él fue el único papa del último tercio del siglo XV y primera mitad del siglo XVI que adoptó una actitud religiosa cristiana y consciente de la responsabilidad que su cargo requería. Adriano VI tuvo el valor de confesar públicamente en la dieta imperial de Nuremberg (enero de 1523), por medio de su legado Cheregati, la culpa del clero, y especialmente de la curia romana, en la rebelión religioso-eclesiástica[15]. No sólo prometió reformas, sino que procedió a realizarlas con energía. Para adoptar esta actitud en la Roma del Renacimiento, entre aquella curia y aquellos cardenales, y además no siendo italiano, era necesaria una gran capacidad de entrega y disposición al sacrificio.

La confesión de culpa por parte del papa no tuvo buena acogida en Nuremberg. Más bien hizo resurgir los puntos conflictivos y que se aplazase, con sorprendente confusión teológica, la cuestión religiosa hasta un concilio alemán libre, que debía celebrarse en el plazo de un año. Se debía impedir, sí, el ulterior avance de Lutero (a pesar de lo cual Lutero escribió entonces, entre otras obras, los planfletos del «Becerro monástico» y «El Papa asno»), pero se rechazó la ejecución del decreto de Worms contra Lutero y sus seguidores.

Todo lo dicho no quita nada a la autenticidad de la actitud cristiana de Adriano VI. El realizó una exigencia fundamental del evangelio, cuyo valor no puede hacerse depender del éxito obtenido.

b) Por otra parte, al papa le faltó la visión clara de las condiciones necesarias para lograr una renovación radical. En vez de ir tomando poco a poco las medidas adecuadas, promoviéndolas reiteradamente, lo que hizo fue precipitarlas. Es cierto que tampoco tuvo tiempo suficiente para cambiar de actitud y para rectificar los fallos cometidos, o simplemente para llevar a cabo sus reformas: su pontificado sólo duró veinte meses.

---

[15] Un punto importante: el papa reconoció expresamente que la enfermedad de la cabeza, la Santa Sede, se había extendido a los prelados inferiores.

Pero, ante todo, faltaban en absoluto los presupuestos para una reforma. Ni estaba preparado convenientemente el terreno espiritual general de las personas que requerían mejora —especialmente en la curia—, ni existían —y esto es decisivo— órganos que comprendiesen íntimamente el programa y que hubiesen podido preparar aquel terreno: ni el alto ni el bajo clero eran aprovechables. El fracaso de Adriano VI demuestra la importancia de la Orden de los teatinos y de los esfuerzos que paralelamente se hicieron para promover una reforma católica desde abajo. Podemos mencionar, como hecho consolador dentro de la miseria general, el retorno a la Iglesia romana del patriarca cismático Teófilo de Alejandría, que tuvo lugar por aquel entonces.

2. El papa siguiente fue Clemente VII, un papa Médici. Fue un hombre moralmente íntegro y trabajó incansablemente bajo el pontificado de su primo, el frívolo León X. Pero su pontificado tuvo un carácter totalmente político. El cónclave que lo elevó al solio pontificio fue una vergonzosa lucha de intrigas por el poder. Como papa se mostró falto de energía y decisión (su vano intento de conseguir una neutralidad mal entendida entre el emperador y Francia). Clemente VII fue —dicen Ranke y Pastor— «el más funesto de todos los papas», si bien, y a pesar de sus constantes necesidades pecuniarias, fue más estricto que sus contemporáneos y rechazó el chalaneo con los capelos cardenalicios. Pero lo que se dice un concilio, el gran medio para mejorar la situación, Clemente VII «lo temía como un fantasma».

II. EL GIRO DECISIVO BAJO EL PONTIFICADO DE PAULO III

1. Al hablar de la cooperación del papado en la reforma interna de la Iglesia durante el siglo XVI y de la reforma del papado mismo, es necesario medir bien el alcance de las palabras. Aquí, salvo de forma incoativa, la reforma tardaría todavía mucho tiempo en llegar al ámbito propiamente religioso, y en especial al ámbito de la santidad. En primer lugar se trataba de superar el predominio exclusivo de las fuerzas mundanizadas en la curia romana y de facilitar el restablecimiento de la correcta relación entre religión y cultura. Esta primera transformación se llevó a cabo con una lentitud extraordinaria.

2. Pero, por fin, la situación de la Iglesia, especialmente en lo que se refería a la curia, a la vida de los obispos y a la administración en general, llegó a ser tan insostenible, el progreso de la callada labor de las fuerzas reformistas internas tan gigantesco y el impulso de los diversos círculos reformadores tan enérgico, que su influjo se hizo notar definitivamente en el estamento más alto de la administración de la Iglesia. Esto sucedió bajo el pontificado de Paulo III (Farnese, 1534-1549). Este hombre, de amplia cultura y grandes dotes, formado completamente en la Roma de Alejandro

VI (antes de ser papa tuvo tres hijos y una hija), despertó finalmente de su mundanísima conducta y su corrompido nepotismo. El apoyó las Ordenes de nueva creación, surgidas en los años treinta: los barnabitas, los teatinos, los capuchinos, los somascos, las ursulinas y, más tarde, los jesuitas (§ 88). Y efectuó en 1536 (y luego otras dos veces) el nombramiento de nuevos cardenales, nombramiento de una importancia incalculable en sus repercusiones, gracias al cual entró en el más alto senado de la Iglesia la mayor parte de las figuras más nobles y más significativas en el campo religioso-moral de aquella época: Contarini, Morone, Pole, Carafa, Sadoleto, Fisher de Rochester (mártir). La tensión existente entre el círculo de Carafa (rigorista) y el círculo de Contarini (pacifista) tuvo gran importancia para el desarrollo posterior.

Estos cardenales y obispos (¡Giberti!), a quienes el papa reunió en una comisión oficial de reforma, en la cual no figuraba ningún cardenal de la curia, elaboraron importantes proyectos de reforma (¡el famoso «Consilium para la renovación de la Iglesia» de 1537!), que acabaron teniendo una relevancia decisiva en la historia. En ellos se ponía al descubierto con el máximo rigor y seriedad el deterioro de la Iglesia de Dios, especialmente «en la curia romana» y en el clero secular y regular, y se señalaban caminos de solución: la arbitrariedad y el «mammonismo» debían desaparecer de la curia; la elección de los obispos debía ser más cuidadosa y, para que la dirección de las diócesis fuese siquiera posible, se debía imponer a los obispos la obligación de residencia.

También, entre otras cosas, se declaraba la guerra a la adulación cortesana, así como a su correspondiente teología, en la cual se apoyaba el curialismo. El texto de estos proyectos de reforma es conmovedor y aún hoy resulta muy saludable para hacer un examen de conciencia Se censura, por ejemplo, que al papa se le declare de tal modo dueño de todos los beneficios, que necesariamente se llegue a la conclusión siguiente: «Como el papa no vende sino lo que es su propiedad no incurre jamás en el delito de simonía»; o bien: «Como quiera que la voluntad del papa —sea cual fuere su especie— es la pauta de sus intenciones y actos, de ahí se sigue indefectiblemente que todo lo que él quiera le está permitido...».

El extendido mal de la arbitraria concesión de dispensas, que causaba la destrucción de la comunión eclesiástica, debía ser extirpado de raíz. Aquí se daban casos tan increíbles como las dispensas a los *religiosi apostatae,* o la exención del celibato a ordenados con órdenes mayores. Una y otra vez se condena la simonía de diferentes maneras, así como el abuso de absolver de este delito a cambio de dinero. Se censura igualmente la suciedad de la indumentaria —cosa difícil de imaginar para nosotros—, pero también la ignorancia de los sacerdotes al celebrar la misa en San Pedro. Se establece en términos generales un principio fundamental, enteramente cristiano y de absoluta evidencia, pero por demás chocante para el mundo curial de

entonces: el papa, representante de Cristo, no puede percibir legítimamente retribución pecuniaria alguna por el ejercicio del poder que Cristo le ha confiado. Tal es, en efecto, el mandato de Cristo: «De balde lo recibisteis, dadlo de balde» (Mt 10,8). Se censura, en fin, con gran rigor la falta absoluta de preocupación por las vocaciones sacerdotales, cuyo resultado es la situación deprimente del estamento clerical, con sus escándalos de una parte y su desprestigio de otra.

3. Todo esto era más de lo que Roma había oído hasta entonces. Pero, al mismo tiempo, no era más que un programa. Entre tanto, Paulo III llegó a acariciar la idea de convocar un concilio ecuménico. A pesar de todas las dificultades no abandonó tal idea (si bien experimentó peligrosas vacilaciones, a veces directamente incomprensibles, y desviaciones constantes) y finalmente, digamos en el último momento, cuando ya muchos de los entusiastas más decididos habían perdido las esperanzas, cedió a la presión de las fuerzas políticas y eclesiásticas e hizo que el concilio comenzase en Trento en diciembre de 1545.

A pesar de las importantes lagunas existentes en la composición del concilio (§ 89)[16], el papado concentró decisivamente con esta convocatoria las fuerzas de la Iglesia y asumió, a una con el reglamento, la dirección. Únicamente este modo de actuar correspondía a la esencia de la Iglesia, como hoy podemos deducir de toda la evolución, y únicamente así pudo obtenerse el triunfo en las decisivas luchas posteriores. Pero, sobre todo, y teniendo en cuenta los peligros efectivos (debilidad interna de la Iglesia y ataque exterior en forma de innovación cada vez más difundida), tal concentración de fuerzas en manos del pontificado fue la única solución coherente.

Tras la apostasía de Occhino en 1542, Paulo III, a instancias de Carafa y de Ignacio de Loyola (§ 83), estableció la Inquisición romana y una autoridad central propia, también en Roma, para el mantenimiento de la ortodoxia con un cometido expresamente inquisitorial. Estos organismos aniquilaron los gérmenes de la Reforma protestante en Italia (§ 83, II, 7).

§ 88. *LA COMPAÑIA DE]ESUS*

1. Conviene tener siempre presente que la reforma católica interna del siglo XVI fue un proceso sumamente variado, en el que participaron muy distintas fuerzas eclesiales de muy diferentes maneras y no siempre de

[16] Que los obispos-príncipes alemanes no abandonasen sus diócesis y Estados, dada la tensa situación política, no podía reprochárseles. Pero que la Iglesia alemana estuviera poco menos que nada representada en el concilio fue culpa de los legados pontificios. Estos legados prestaron sorprendentemente muy poca atención a la situación de la Iglesia alemana (Jedin), por eso tampoco hicieron uso de la posibilidad —autorizada por el papa— de conceder derecho de voto a los representantes de los obispos alemanes.

forma claramente coherente. Ya hemos visto cuán variadamente contribuyó Italia a este resurgimiento. Pero hemos de repetir aquí lo ya dicho, volviendo a resaltar su importancia: *España* es la que renovó el catolicismo. Su ardor religioso, su sentido católico-eclesiástico, la conciencia de su misión histórica frente a la infidelidad y su Iglesia nacional, no exenta de amenazas y peligros, pero marcadamente fiel a la Iglesia universal, alcanzaron el pleno apogeo de su fuerza al alcanzar también el país la cumbre de su desarrollo político y cultural[17]. ¡El país que regía los destinos del mundo en la época de la Reforma era católico! Se comprende que las fuerzas católicas del siglo XVI fuesen primordialmente españolas. Prescindiendo de otros significativos estadios previos y manifestaciones secundarias, estas fuerzas se alinearon en tres formaciones de distinta relevancia: los jesuitas, santa Teresa de Jesús y la Inquisición, las dos primeras de las cuales pueden calificarse de relevancia fundamental. Toda la piedad discurrió entre dos polos: la vida activa y la vida contemplativa. Únicamente cuando ambas formas de vida, vistas en su totalidad, fecundan juntas y sin parcialismos el desarrollo, puede éste ser saludable y decisivo en el sentido propio de la revelación cristiana. También bajo este aspecto demostró España su esplendor en el siglo XVI, pues en ambas formas de vida produjo personalidades y creaciones extraordinarias, decisivas para la evolución de la Iglesia en la Edad Moderna. Ignacio y su Compañía fueron los representantes de la piedad activa, y aun activista; Teresa de Jesús y su círculo, con su formidable fuerza de irradiación, alcanzaron, en cambio, un punto cumbre de la mística. Pero —advirtámoslo otra vez— también Ignacio estuvo profundamente inmerso en la gracia de la «contemplación» y Teresa, a su vez, efectivamente volcada en una fecunda actividad reformadora.

2. Ignacio de Loyola (nacido entre 1491 y 1495; muerto en 1556) resulta, en cuanto tratamos de entrar en detalles, una figura difícil de describir. Hay en su vida y su obra muchos problemas por resolver, que algunos de sus discípulos, un tanto pusilánimes, han intentado paliar. Pero únicamente la superación de las extraordinarias tensiones internas y externas pudo desplegar la fuerza arrolladora de que da testimonio su obra. En el fondo de todo: ardor y mesura; y, en ambas cosas, voluntad absolutamente indomable. Ignacio es una de las más rotundas manifestaciones de la fuerza de la voluntad humana que la historia conoce. Pero al mismo tiempo hay que dejar bien sentado que su obra constituyó enteramente un *servicio* y, precisamente, un servicio a la Iglesia. El

[17] Como para Francia el siglo XVII, para España la época clásica fue el siglo XVI: en España surgió la primera novela moderna, el primer drama moderno, el renacimiento de la Escolástica en Salamanca. Y las repercusiones políticas y económicas de sus descubrimientos y conquistas de Ultramar: España pasó a ser una potencia mundial, y la primera potencia europea.

problema de la humildad del gran santo, que aquí subyace, es un problema muy difícil de comprender racionalmente. En efecto, su humildad coexiste con una terriblemente precisa y fría autoobservación, con una minuciosa comprobación y ponderación de los medios y con una aplicación de ellos sumamente realista, lo cual excluye todo tipo de ingenuidad.

Ignacio (don Iñigo de Loyola) fue un noble vasco, de educación palaciega, residente por largos años en la corte del rey, totalmente despreocupado por entonces de observar una vida ejemplar, más bien lleno de ambición, ansioso de fama y grandes hazañas y apasionado a un tiempo por su «dama». Pero, a sus treinta años, una herida recibida en la defensa de la ciudadela de Pamplona contra los franceses (era capitán en la tropa del Virrey) y la consiguiente permanencia en su lecho de enfermo entre lecturas piadosas fueron la palanca de su conversión interior. Al no haber en el castillo de Loyola las novelas de caballería que quería, el capitán leyó la *Vida de Jesús,* de Ludolfo de Sajonia (§ 85) y otras vidas de santos (santo Domingo de Guzmán y san Francisco de Asís). Por influjo de estas lecturas, Ignacio comenzó a anhelar la gloria de la santidad en vez de los laureles de la guerra[18]. La Virgen se convirtió en «su dama». De nuevo tenemos aquí el viejo ideal del penitente peregrino, sin un programa concreto (§ 50).

El terreno estaba abonado. Dio sus primeros frutos en Montserrat (1522-1523)[19] y durante su obligada estancia en Manresa (1523) antes de su proyectada travesía a Jerusalén. San Ignacio ejercitó aquí severas prácticas de penitencia y un rigurosísimo control de sí mismo y, bajo el influjo de la mística pedagógica de los Hermanos de la Vida Común, que conoció a través de la obra ascética del benedictino García de Cisneros (reformador de Montserrat) intitulada *Exercitatorium* y también a través de la *Imitación de Cristo,* llevó a cabo la primera gran obra de su vida: escribió las líneas fundamentales del libro de los *Ejercicios,* que poco a poco completaría transcribiendo los resultados de la rigurosísima observación y experimentación de sí mismo.

Los *Ejercicios Espirituales* se convirtieron en el libro más significativo de toda la Edad Moderna de la Iglesia católica. Su estructura es maravillosamente lógica, y su acertada elección de los medios aptos para dominar las fuerzas del alma, incomparable (lo cual nada tiene que ver con la afirmación —exagerada, evidentemente— de que los «Ejercicios» son un camino infalible de bienaventuranza). Por otra parte, lo más importante

---

[18] Anhelada realmente la *fama.* Este anhelo siguió perdurando después, aun en medio de sus rigurosos ejercicios ascéticos. De todas formas, tal fama revistió caracteres ampliamente objetivos: su ascesis no estuvo motivada tanto por los propios pecados cuanto por la mayor gloria de Dios.

[19] Plan caballeresco de recuperar Tierra Santa por la oración y la vida piadosa. Ignacio realizó su peregrinación en los años 1523-34.

para Ignacio nunca fue este libro escrito, sino su transmisión viva en unos ejercicios, que debían ser impartidos por un maestro de ejercicios (y al principio sólo a uno o a unos pocos ejercitantes). En el libro como tal, indudablemente, el método indicado tiene enorme importancia; pero lo principal es su contenido: Cristo, que conduce su ejército, especialmente en la Iglesia romana, a la que pertenece el mundo entero, la misión entre cristianos y entre paganos. (Al igual que el libro de los *Ejercicios,* también las *Constituciones* de la Compañía y toda la obra ingente de Ignacio debieron someterse en el transcurso de la vida del santo a importantes modificaciones y sufrir retrocesos. Ni los *Ejercicios* ni las *Constituciones* surgieron como fruto de una revelación, como ha querido demostrar en ocasiones el padre Nadal).

Incluso después de la estancia en Manresa y del viaje a Tierra Santa, el proceso de clarificación interna se desarrolló paulatinamente. Graves tribulaciones internas, luchas por la seguridad de la salvación de su alma y escrúpulos agotadores llevaron a Ignacio al borde del suicidio. Precisamente aquí se acreditó la fuerza de su voluntad, capaz de domeñarlo todo. Sin embargo, la verdadera seguridad propia sólo la fue consiguiendo poco a poco. Ignacio llegó a conocer los peligrosos abismos del alma, pero también aprendió a enseñorearse de ellos. Con el tiempo, todo quedó sometido a disciplina. Llegados a este punto, hemos de constatar que Ignacio no solamente *llegó a ser,* sino que se formó a sí mismo, fue resultado de su propia voluntad. Antes de formar a los demás, Ignacio comprobó en sí mismo su propio método. Y así en todo. Sabemos, por ejemplo, que más tarde llegó a copiar hasta veinte veces sus cartas para corregirlas.

A su regreso de Tierra Santa (enero de 1524), donde Ignacio no obtuvo permiso para quedarse, ejercitó su afán de ganar las almas, lo. que inmerecidamente le acarreó algunos choques con la Inquisición.

Pero, por encima de todo, su programa fue madurando: el rasgo activista y pastoral pasó a primer plano. Mas para poder ser efectivo Ignacio necesitaba poseer la cultura de su época. Y así, a los treinta y tres años, inició el estudio de las disciplinas más elementales. Por lo que se refiere a las disciplinas superiores, al principio no tuvo éxito, Pero a los siete años de estudio en París (filosofía y teología) llegó a obtener el grado de maestro (1535). Se ganaba la vida pidiendo. Muy pronto se puso de manifiesto su gran fuerza de atracción (expresión de una incontenible necesidad de ganar almas) y un extraordinario conocimiento de los hombres. Un pequeño grupo de piadosos estudiantes se agrupó estrechamente en torno a él. En 1534 o 1535 eran ya seis. De caracteres asombrosamente distintos. Y, menos uno, todos españoles. Cada uno fue ganado definitivamente por medio de los ejercicios, dirigidos por don Iñigo. Durante una misa celebrada por uno de ellos (el saboyano Pierre

Faber) en Montmartre hicieron voto de pobreza, de castidad (todavía no de obediencia) y de emprender una peregrinación a Jerusalén (una cruzada espiritual para la conversión de los infieles). En el caso de no poder llegar a Tierra Santa[20], se encaminarían a Roma, para ponerse a disposición del papa. Como vemos, el programa era todavía muy general. Jacobo Laínez lo formuló así: «Servir en la pobreza a Jesucristo y al prójimo por medio de la predicación y el cuidado hospitalario».

También los votos fueron desarrollándose progresivamente. En un informe del padre Faber sobre el año 1529 (escrito en 1530) se habla, por ejemplo, de un voto de impartir a los niños, durante cuarenta días al año, cada día una hora de clase de religión. En ocasiones se mencionan cinco votos. Los primeros votos de 1534 los compañeros los renovaron en 1535 y 1536 en Notre Dame. La primera emisión de votos tras la elección de Ignacio como prepósito tuvo lugar en Roma (San Pablo Extramuros) en 1541. El compromiso de pobreza se entendió en un principio con todo rigor: las bulas de confirmación de Paulo III (1540) y Julio III (1550) impusieron también obligación de pobreza a la *comunidad.* El ejercicio de la caridad, en el que al principio se hizo gran hincapié, pasó a ser en seguida un punto secundario del programa.

Tras una primera etapa de fuerte, tal vez exagerada, insistencia en la ascética, Ignacio fue poco a poco pronunciándose contra las mortificaciones rigurosas. El cuerpo debe convertirse en un instrumento útil al servicio de Dios.

Por lo demás, los compañeros de Ignacio, durante mucho tiempo, ni pensaron siquiera en fundar una nueva congregación religiosa. Fue en Italia donde por primera vez se hizo del grupo un organismo, sometido desde el principio a fuertes tensiones internas. Los propios componentes del organismo se dieron el nombre de «Compañía de Jesús»[21]. El hecho ocurrió en el año 1537 en Venecia, ciudad en la que fueron ordenados sacerdotes y en la que Ignacio se distinguió por su dedicación a los enfermos. Desde 1537 Ignacio vivió en Roma de forma permanente. En 1538 entró en la curia, junto con Laínez y Faber. Los tres decidieron permanecer siempre juntos. El plan de fundar una verdadera orden religiosa surgió en Roma en 1539, fecha en la que nació también el primer proyecto de estatutos. Allí, en unión con el papado, Ignacio y su obra habrían de ejercitarse en su importante labor, de alcance universal, no sin pasar por serias vicisitudes internas y diversos obstáculos externos. El fundador de los jesuitas tuvo también que desarrollar su inmenso trabajo, en el que ha de incluirse una

[20] Hasta su ancianidad, Ignacio fue un buen ejemplo de cuán viva se mantenía a pesar de todo la idea de la cruzada.

[21] El carácter militar que revistió la palabra «Compañía» en la designación de los jesuitas no responde a la idea inicial. Ignacio aplicó este término también a otras órdenes en el sentido de «unión», como era usual en la Edad Media.

extensísima correspondencia, arrebatándoselo a un cuerpo impedido por la enfermedad (dolencias biliares).

La bula de confirmación de 1540, cuyas primeras palabras aludían expresamente a la «Iglesia militante» y arengaban a los miembros de la nueva comunidad como a un ejército de combate bajo la bandera de Dios, constituyó sólo un comienzo, no un término. Este talante coincidía plenamente con el estilo peculiar de Ignacio, que sabía conjugar muy bien su servicio fiel a la Iglesia con una ponderación y experimentación personal en presencia de Dios. La concreción del objetivo u objetivos, de los medios y métodos de la Compañía fueron aún por mucho tiempo objeto de intensísimos esfuerzos y tentativas. La forma definitiva de la Orden no fue ni mucho menos la definida en la primera bula de confirmación.

En líneas generales, los objetivos de la Compañía (cuyo número de miembros no debía rebasar en un principio la cifra de sesenta) fueron similares a los de la Orden de los teatinos (§ 86). Junto al objetivo de la propia santificación, finalidad obviamente primaria y destacada, la Compañía revistió un carácter marcadamente pastoral: propagación de la fe, en cualquiera de sus modalidades, entre los infieles, entre los herejes, entre los creyentes, en todos los estratos sociales y profesionales[22].

Un cuarto voto especial, que ponía a los miembros más probados de la Compañía a inmediata disposición del papa para que éste los empleara a su arbitrio en esta gran obra —la «misión» en su más amplio sentido—, y una acertada constitución hicieron de la Orden de los jesuitas la tropa escogida del papado en la época siguiente.

3. Los miembros de la Compañía eran seleccionados cuidadosamente[23]. Recibían una formación básica y eran sometidos a numerosas pruebas (incluso a pruebas que podrían parecer sumamente caprichosas). La comunidad tenía una estructuración interna muy variada, de modo que los distintos miembros se clasificaban según sus diferentes tareas, pero, eso sí, todos animados de un formidable espíritu de cuerpo, que les daba una fuerte cohesión interna. Entre los muchos miembros de la Compañía destacó una élite, integrada por aquel círculo más reducido, el cual, dentro del amplio marco de la obediencia, podía moverse con mayor libertad. Este es, por otra parte, el motivo fundamental de ciertas tensiones que entonces y siempre han desembocado en algunas tragedias espirituales personales. Pero, vistas en conjunto, tales tensiones contribuyeron

---

[22] Ya la segunda bula de confirmación de Julio III (1550) antepuso la defensa y propagación de la fe a la *perfectio animarum.*

[23] Es difícil, naturalmente, reducir a unas pocas fórmulas todos los criterios que seguía el santo, formidable conocedor y formador de hombres, a la hora de elegir a sus seguidores. Por ejemplo, no elegía exclusivamente superdotados. Uno de los enigmas de su obra es precisamente lo contrario: haberla realizado también con auxiliares mediocres.

poderosamente a la eficacia del elevado objetivo común. Todo ello, a una con las instrucciones de los ejercicios, es una clara muestra de la defensa que Ignacio hacía del ideal de una personalidad individual recia e independiente. Y no cabe interpretar esta postura desde supuestos psicológicos o filosóficos extrínsecos; debe interpretarse más bien desde categorías teológicas fundamentales. Ignacio exhorta al director de los ejercicios —cuya labor tanta importancia tiene— a que «deje tratar directamente al Creador con su criatura y a la criatura con su Creador».

De todas formas, Ignacio eliminó de este ideal todo tipo de subjetivismo, es decir, formó a sus discípulos primordialmente, y con una tenacidad inexorable, en consonancia con los principios comunes de la Orden y de la Iglesia, ambas dimensiones objetivadas en una forma —como era de esperar— nítida y pura y hasta un tanto rígida. La Compañía supuso la más fuerte reacción contra las tendencias disgregadoras de la época, tanto intraeclesiales como, sobre todo, extraeclesiales y antieclesiales. Con su riguroso sometimiento a un padre general, elegido con carácter vitalicio, en el cual residía un poder casi ilimitado de decisión y gobierno (salvo en lo concerniente a la constitución fundamental de la Orden), la nueva congregación rechazó la forma un tanto más libre de las congregaciones de la Edad Moderna e hizo posible un aprovechamiento más ágil y exhaustivo de todas las fuerzas para los planes del gobierno central, es decir, del papa (desapareciendo todo rastro de *stabilitas loci,* incluso el ministerio parroquial permanente; y otro tanto la oración coral y hasta el hábito propio). Con esta nueva y rigurosa concepción de la idea religioso-eclesiástica de la obediencia (que Ignacio declaró expresamente la más alta virtud del religioso, ¡y con qué energía en su exposición!) volvió a resurgir la idea de la «obediencia de cadáver» de san Francisco. El mismo Ignacio y más tarde la Compañía (el general Acquaviva) dieron a esta idea un carácter militar (en sentido positivo) y la convirtieron en un punto central de la conciencia jesuítica[24].

Esta concepción absoluta de la obediencia implicaba una clara limitación de la libertad personal. Precisamente superando las tensiones en ella subyacentes fue como la Orden de los jesuitas cobró su extraordinaria fuerza de choque, unitaria y centralizada. Es lógico que aquí también

---

[24] Ignacio emplea también la imagen de la bola de cera: el subordinado debe ser en manos del superior tan moldeable como la cera. Algunas formulaciones extremas de la «obediencia en cierto modo ciega» al superior, al que se presenta como representante de Dios (exigencias de obediencia que tal como suenan, apenas exceptúan el caso del pecado mortal claramente advertido en el mandato del superior), encierran especiales dificultades. La invitación al maestro a «no decir nada contra prelados o príncipes» tuvo enorme repercusión en los ambientes de crítica despiadada de los humanistas y reformadores. Pero con ello también pudo correr peligro la veracidad y la libertad del cristiano.

hubiera peligros. Una valoración justa tendrá que distinguir cuidadosamente la excepción de la regla y, sobre todo, indagar los resultados. La Compañía de Jesús surgió en medio del levantamiento reformador subjetivista contra la Iglesia. El abuso de la libertad (una libertad individualista mal entendida) constituyó progresivamente el peligro más grave de la Edad Moderna. Tal peligro únicamente podía conjurarse mediante una vinculación en libertad. De esta manera, frente a la ruina que amenazaba a la Iglesia en el siglo XVI y frente a la arbitrariedad autónoma que brotaba incontenible en los últimos siglos, semejante «no-libertad» se hizo necesaria para todos aquellos que querían salvar la época y, sobre todo, la Iglesia: ¡dejarse dominar a sí mismo, dominarse a sí mismo, dominar a los demás! En la milicia, una orden debe cumplirse sin más. Preguntar la razón es ya una insurrección.

El protestantismo ha visto siempre en esa «entrega de la propia personalidad» algo anticristiano. Ciertamente, desde una perspectiva individualista, tal actitud resulta incomprensible. Pero desde la perspectiva de la comunidad eclesial puede constituir un alto valor. Se trata, obviamente, de un ideal heroico y, como ya se dijo, no exento de peligros. Pero semejantes exigencias deben ser ante todo consideradas en el marco de la relación fundamental de cada individuo: en su relación personal con Dios. Carece entonces de sentido hablar de una «entrega de la personalidad» antihumana; cabe, en cambio, hablar de su configuración y de la tensión dialéctica extrema en que se sitúa.

4. La principal característica de la actitud formal-espiritual de Ignacio es la clara delimitación del fin[25]; la persecución de este fin con todas las energías de la voluntad; la eliminación de todos los obstáculos. Cuando uno está estudiando, todo pensamiento piadoso que no derive de la propia materia de estudio es un estorbo, un inútil consumo de energías. Es preciso enseñorearse de la propia voluntad. A conseguir esto hay que dedicar un trabajo sistemático. Se ha hablado, exageradamente, de una doma de la voluntad, especialmente a propósito de los ejercicios. Pero dentro de la plenitud espiritual de Ignacio esto nada tiene que ver con una «instrucción» externa, matadora del espíritu (al estilo de la instrucción de los reclutas). Tal fue, no obstante, el objetivo inconmovible que Ignacio persiguió esforzadamente para él e intentó realizar en sus discípulos: dominarse a sí mismo y dominar completamente sus impulsos. Todo ello para ser un instrumento lo más perfecto posible de los planes de Dios. El centro, obviamente, siempre lo fue Dios. En el frontispicio de todas las iglesias de los jesuitas, en innumerables libros, en los anuncios de sus *disputationes* y en sus programas teatrales campea siempre el lema que

---

[25] Pero no como fruto de una decisión precipitada, sino como producto de largas comprobaciones, observaciones y oscilaciones hasta bien entrados los años cincuenta.

resume lacónicamente los fines de la Orden: O.A.M.D.G. *(Omnia ad maiorem Dei gloriam:* «todo a mayor gloria de Dios»).

5. El activismo se convirtió en el signo característico de la Compañía de Jesús y su dedicación apostólica. Ignacio se declaró expresamente partidario de él: no basta la preparación, por importante que ésta sea; lo que vale es únicamente la realización (carta del 18 de agosto de 1554 a Pedro Canisio). La actitud pasiva en la oración es conscientemente combatida. La confianza en Dios ha de ser absoluta, pero debe ser completada con la fuerza natural de la voluntad. No se trata de una simple acentuación de la voluntad, sino de una acentuación preferente: «Puedo encontrar a Dios siempre que quiera» (nótese la influencia de esta enseñanza en san Francisco de Sales y san Vicente de Paúl).

Tal activismo propendía a obtener el provecho más inmediato posible. Esta afirmación es válida tanto en el terreno de la filosofía y la teología como en el terreno de la piedad y la pastoral. Lo cual tuvo consecuencias importantes, pero también peligrosas. En efecto, cuando la búsqueda de la verdad no es «desinteresada», sino que, con un instinto rigurosamente pedagógico, se pretende sacar provecho de la verdad (y lo más rápidamente posible), queda en cierto sentido superada la arrogancia espiritual (¡humanista!), que sitúa el saber por encima de la vida y, sobre todo, se logra dar una magnífica e incomparable educación en escuelas y seminarios, educación que, sin pecar de exagerados, podemos considerar como salvadora de la vida eclesial en los siglos XVI y XVII. Pero también, por otra parte, este estilo cae fácilmente —al menos en el ámbito espiritual— en una actitud magisterial simplista y formulista; se corre el peligro de invertir el conocimiento y la acción. La teoría, la crítica, la ciencia pura resultan fácilmente minimizadas. Esto es lo que, bajo muchos aspectos, ocurrió, para perjuicio de la Iglesia, durante el siglo XVIII.

También con facilidad, el activismo resulta a veces hasta inoportuno. El talante valeroso y guerrero de la Compañía de Jesús ha dado fácil pábulo a esta tendencia. Sin duda, muchos de sus miembros más significativos han realizado personalmente, y en alto grado, la sosegada «quietud» dentro de la obligada entrega total. Pero la Compañía, en su conjunto y en el ámbito de sus objetivos religiosos, no ha dado cabida a tal actitud. El alma inmortal de cada hombre está en peligro[26]; hay que salvarla. Y el tiempo es muy corto. La preocupación por la salvación de los hombres, de suyo, nunca puede ser exagerada. Millones de veces los jesuitas, sonriendo fríamente, han aceptado el reproche de que les falta la serenidad.

6. En lo más hondo del estilo jesuítico desempeñó un gran papel «lo político» en sentido amplio. A menudo este estilo proporcionó a los jesuitas

---

[26] Esta angustia por el alma de cada individuo se advierte expresamente en Ignacio y en los primeros socios, y también Canisio.

una formidable seguridad y firmeza. En la época de la Contrareforma, los jesuitas constituyeron sin duda la fuente más importante de la creciente autoconciencia católica. Su seguridad fue muchas veces capaz de disipar dudas casi automáticamente y retuvo dentro de la Iglesia a muchos individuos y comunidades[27].

Ciertamente, dado aquel estado de cosas y aquel reparto de fuerzas, para una fuerza operativa católica tan poderosa y extensa como la Compañía resultaba poco menos que imposible no meterse también en el campo de la política concreta, en su sentido más estricto. El peligro de siempre de la Iglesia volvió a presentarse con una nueva cara, y en parte se hizo realidad. Tanto Canisio como Nadal confesaron paladinamente, y con cierta amargura, lo perjudicial que para el prestigio de la Compañía era la intervención de los jesuitas en los asuntos políticos. Una de tantas formas de intervención fue desde muy pronto la enorme influencia de los confesores cortesanos, cuya labor fue a menudo duramente criticada. La lucha del quinto general de la Compañía, el padre Acquaviva, contra el «aulicismo» no tuvo éxito duradero (cf. el § 96, sobre el papel del confesor del rey de Francia).

7. Semejante mentalidad y estilo, como es lógico, no favorecía especialmente a la actitud verdaderamente «católica» de admitir, junto a la propia, también otras formas de piedad, de teología y de vida religiosa con los mismos derechos. El intento de conseguir una situación de monopolio[28] estaba hondamente enraizado en el peculiar modo de ser de la Compañía. Ciertamente, los jesuitas hicieron suyos muchos ejercicios tradicionales de piedad (el rosario, el viacrucis, el escapulario; para la lectura espiritual empleaban preferentemente la *Imitación de Cristo).* Pero, conscientes de la originalidad de sus métodos, intentaron aplicarlos de la manera más pura posible. El hombre del siglo XVI, por influjo del Humanismo, los descubrimientos de Ultramar y la repercusión de la Reforma, tenía ya una formación muy distinta de la del hombre de fines del siglo XV y de la Edad Media en general. A esta nueva situación, el estilo de los jesuitas en cuanto a formación, ascética y piedad, así como en la nueva organización de la pastoral, respondía mucho mejor que cualquiera de las órdenes antiguas.

a) Hay que tener en cuenta además la gran penuria que padecían las viejas órdenes religiosas y, en muchos casos, su reducido número de

---

[27] Esto nada tiene que ver con el reproche, cientos de veces rebatido y miles de veces repetido, de que según la doctrina jesuita el fin justifica los medios. A pesar de la gran falta de sistema que se aprecia en numerosos tratados de moral del siglo XVII, hay que decir al respecto que es injusto achacar las deficiencias de principio; cf. § 104.

[28] Precisamente fue en la cuestión de las escuelas donde la tensión con las antiguas órdenes tuvo efectos más contraproducentes, pues éstas a su vez intentaron contrarrestar el «monopolio escolar de los jesuitas». La posterior pérdida de su hegemonía en el campo de la enseñanza fue un rudo golpe para la Compañía.

miembros. Cuando los jesuitas se encargaban de una universidad, procuraban excluir en lo posible a todo docente no jesuita (Praga). Llegaron incluso a desalojar de su casa a antiguas órdenes al hacerse cargo de ella. Hay constancia, a este respecto, de multitud de quejas de carmelitas, cartujos, franciscanos (el franciscano Juan Nas, educado por los jesuitas) y dominicos, quejas que el mismo Canisio pareció reconocer como justificadas, llegando incluso a hablar de la avidez y el egoísmo de los jesuitas. Da la sensación de que ya aquí se estaba preparando o realizando aquella *superbia* suprapersonal que más tarde el jesuita Cordara señalará como defecto característico de su Orden (§ 104).

Por lo demás, había sido el propio san Ignacio quien había inculcado como un deber en la conciencia de sus discípulos el sentido del alto valor de su nueva obra. A este sentido obedecía, como ya hemos dicho, un extraordinario espíritu de cuerpo, que muchas veces casi pareció colocar el interés de la Compañía, si no en el mismo plano que la Iglesia como tal, sí al menos en el mismo plano que los intereses eclesiales. A este estilo responde también el hecho de que (sobre todo en los primeros años de la Compañía) a los jesuitas no se les daba a leer obras literarias que no estuvieran en consonancia con el talante peculiar de la Compañía, aunque se tratara de obras altamente estimadas por la Iglesia. Lo mismo ocurría con las doctrinas y sistemas científicos. Pero para emitir un juicio histórico justo es menester plantearse expresamente la siguiente pregunta: desde una perspectiva «realista», tratándose como se trataba de ensayar una nueva formación dentro de una situación tan deteriorada, ¿era humanamente posible siquiera evitar la falta de escrúpulos?

En todo caso, el hecho de que Ignacio no ingresase en ninguna de las viejas órdenes tuvo una enorme importancia positiva. La reforma de la Iglesia sólo podía lograrse si era llevada por nuevos caminos, como lo prueba el fracaso final de tantos y tan valiosos «proyectos de reforma» del siglo XV (§ 85). Así, pues, Ignacio se vio libre de las viejas y paralizantes formas monásticas y de su consiguiente lastre, ante el que habían acabado fracasando hasta entonces todos los intentos de reforma. Una justificación nada despreciable de la Compañía de Jesús es el hecho gozoso de que la reanimación de la vida espiritual en las viejas órdenes fuera en buena parte mérito de la nueva compañía, bien como fruto de su ejemplo, bien por su influjo directo.

b) Por otra parte, los que habían de ser más tarde los maestros de la acomodación (§ 94) ya poseyeron desde muy pronto una característica capacidad de adaptación, índice de gran prudencia y sabiduría. Pedro Canisio, por ejemplo, recomendaba renunciar en determinadas circunstancias a especiales pretensiones reformistas católicas.

c) Era natural que en sus instituciones para la educación de la juventud, la Compañía cultivase preponderantemente la formación

dominante en aquella época: la formación humanista[29]. Al elegir esta formación se elegía tal vez lo que, desde el punto de vista filosófico y lógico, tenía menor solidez, pero era lo más vivo. Se trató de una necesidad histórica. La equivocación se cometió más tarde en Alemania, cuando en los gimnasios y alumnados, en contra de lo prescrito por la *ratio studiorum,* la Compañía optó por aferrarse en exceso al cultivo del latín, que era una lengua muerta, mientras fuera hacía ya mucho tiempo que se trabajaba en una cultura alemana viva. La crítica que luego se ha hecho al siglo XVIII también sirve en este caso: los jesuitas no marcharon en suficiente consonancia con el tiempo; no se preocuparon de superar la Ilustración en un sentido positivo (lo que hubiera exigido el cultivo de la historia y de las ciencias naturales); perdieron de vista el fin primario de todo educador: educar al discípulo para que se valga por sí mismo, de modo que el educador se torne superfluo. En Francia y en los demás países latinos no se dejó sentir esta escisión.

Otro defecto del sistema educativo de los jesuitas consistió en que su enseñanza se redujo en exceso a las necesidades de los futuros clérigos. Para funcionarios, oficiales, comerciantes y futuros padres de familia tal enseñanza no era del mismo provecho.

8. La actitud religiosa, tanto de san Ignacio como de su Compañía, tuvo un carácter acusadamente eclesiástico y pontificio. La pujanza y exclusividad de este carácter quedó bien expresada en la paradójica exhortación de la regla: «Habrán de decir que es negro lo que ellos consideran blanco si la Iglesia jerárquica así lo decide». Las normas particulares que antes hemos mencionado prueban lo que decimos: brotan de aquella misma actitud fundamental. Incluso los *Ejercicios* la ponen también de manifiesto: el fin del hombre es, evidentemente, su salvación eterna. Pero la causa final que todo lo mueve y el primer punto de partida es la gloria de Dios: una actitud objetiva, primordial-mente católica, una enérgica reacción contra el subjetivismo de carácter humanista y protestante, en suma, una actitud acusadamente *teocéntrica*[30].

---

[29] La instrucción pedagógica fundamental, la *ratio studiorum* de 1599, tenía un carácter casi totalmente humanista. En el campo de la teología el cuadro era diferente. La Escolástica barroca, que apareció ya en el tercer período de sesiones del Concilio de Trento y alcanzó su punto culminante con Suárez († 1617) y Belarmino († 1621), guardaba poca afinidad con la actitud abierta y humanista de los teólogos del primer período del concilio como, por ejemplo, Cervini. Seripando, a pesar del alto puesto que ocupó al principio, no logró imprimir al concilio su estilo de pensamiento.

[30] En consecuencia, el principio y fundamento, la parte purificativa y la parte constructiva de los *Ejercicios* se desarrollan contemplando históricamente el *dogma* de Cristo como centro, meta y Señor del cosmos; así se manifiesta concretamente en la caída de los primeros padres y en la vida de Jesús, que lucha contra la persona de Satanás.

9. Por su carácter de grandiosa «necesidad» histórica, la Compañía de Jesús apareció como contrapunto y contrapartida del protestantismo. Un individualismo insubordinado se había alzado contra la Iglesia papista de la Edad Media. Una obediencia incondicional la salvó y le dio una nueva forma. Y precisamente realizando de nuevo la unidad de la idea y la vida del clero, profundamente escindidas hasta entonces. Frente al relativismo práctico del clero se adoptó una firme postura de fe, tanto en la doctrina como en la vida. La Compañía de Jesús no fue fundada para luchar contra la Reforma. Pero la índole personalísima de Ignacio de Loyola le llevó necesariamente a convertirse en su impugnador.

El primer jesuita que llegó a Alemania fue el moderado Pedro Faber (que rezaba por Lutero y Bucero). En Maguncia, en 1543, acogió al primer miembro procedente del Imperio alemán: Pedro Canisio (apdo. 11). En 1544 apareció en Colonia la primera fundación de la Compañía en territorio alemán; la segunda surgió en Viena, en 1551. El duque Guillermo V llamó a los jesuitas a Baviera y les confió la universidad de Ingolstadt (1556). En el mismo año se hicieron cargo de la facultad teológica de Praga, que había suspendido sus actividades durante las controversias con los husitas. La siguiente escuela superior de los jesuitas sería Dillingen (1563).

El crecimiento de la Compañía en Alemania se debió también a la catastrófica falta de sacerdotes. Muchas fundaciones estaban vacías y pudieron ser entregadas a la congregación. La amplitud y profundidad de su obra, aquí como en los demás países, dependió sobre todo de su labor educadora en los gimnasios e internados y después, progresivamente, de su influencia en la formación de las vocaciones sacerdotales y también, en gran parte, de la literatura polémica y apologética (no siempre de gran valor) redactada por jesuitas.

10. Los éxitos obtenidos por la nueva Orden fueron incalculables. A la muerte de san Ignacio, es decir, a los dieciséis años de su fundación, existían ya provincias hasta en el Japón y en el Brasil, y la congregación contaba ya con 1.000 miembros (cincuenta años más tarde llegó a contar con 13.000). La mayor parte de los movimientos verdaderamente importantes para la historia de la Iglesia durante la Edad Moderna han sido realizados por la Compañía, o al menos se han realizado con su colaboración. La Contrarreforma y las modernas misiones entre los infieles serían sencillamente impensables sin la Compañía de Jesús. Lo más decisivo fue su labor en lo que constituye la raíz de todo devenir histórico: la juventud, incluida también la juventud eclesiástica. Poco a poco casi toda la labor educadora del catolicismo se fue concentrando en sus manos. En este campo, como en el campo de la pastoral general, la Compañía, atendiendo a las necesidades de la época moderna, desarrolló el arte de la

pastoral individual y la dirección espiritual propiamente dicha de una manera sistemática[31].

11. A la vista de este ingente programa de reforma no debe olvidarse la multitud de pequeños trabajos que fueron necesarios para traducirlo en hechos. No hay mejor manera de descubrir la profundidad de la descomposición de la Iglesia que fijarse en los detalles del trabajo de reconstrucción, un verdadero trabajo de carreteros. Precisamente es ésta una buena ocasión para captar el núcleo extraordinariamente *religioso* y heroicamente cristiano de la postura y la labor de los primeros jesuitas.

a) En Alemania hubo un hombre incansable, superior a todos los demás en lo que respecta a la cura de almas, que a lo largo de cincuenta años, haciendo incontables viajes, realizó este «pequeño trabajo»: en sermones, clases, lecciones, conferencias, fundación de escuelas y universidades, en informes y conversaciones, en el confesionario, como diplomático y político eclesiástico, misionero popular y disputador, como consejero teológico en Trento, legado pontificio, consejero de Fernando I y de otros hombres notables de su tiempo, asesor de legados pontificios y políticos alemanes, como organizador de la Compañía de Jesús en Alemania y, sobre todo, como escritor de teología práctica, como veremos más adelante. Nos referimos a Pedro Canisio, nacido en Nimega, el primer jesuita alemán (1521-1597), a quien, no sin razón, se le ha dado el título de «segundo apóstol de Alemania». Pedro Canisio fue una llama ardiente, pero en la misma medida tuvo una suave fuerza de atracción. Procedente del círculo de los cartujos de Colonia, fue a visitar a Faber a Maguncia. Faber, conmovido, «bendijo a quienes habían plantado este árbol».

Diecisiete años antes de morir hubo de retirarse de la escena por diferencias con sus sucesores en el cargo en Alemania. Fue trasladado a Friburgo, en Suiza, donde no tuvo posibilidades de actuación adecuadas a sus características. Allí murió. En 1925 fue canonizado y proclamado doctor de la Iglesia.

b) Para que este incesante trabajo de reconstrucción cristiana pudiese en adelante ser proseguido por otros muchos, san Pedro Canisio escribió para ellos y para sus discípulos sus famosos tres catecismos (de los que se hicieron más de 400 ediciones en Alemania), que contienen una exposición precisa y sucinta del contenido más importante de la fe. Tanto aquí como en otras obras suyas, su piedad está impregnada de un gran conocimiento de la Biblia. Canisio se sintió totalmente comprometido con el destino de la Iglesia alemana (influencia decisiva de la visión de su misión apostólica, visión que tuvo lugar dos días antes de su profesión solemne). Sin embargo, su obra como debelador de la Reforma no fue muy unitaria. Canisio recriminó a Lindanus su violencia en la lucha contra los herejes,

---

[31] Sobre la decadencia de esta labor en el siglo XVIII, cf. p. 199.

cuya represión deseaba que se realizase de una manera esforzada, pero digna y sobria a la vez. No obstante, su pacifismo se vio turbado más de una vez por la violencia. También defendió la utilización del poder de los soberanos contra la innovación y fue partidario de la Inquisición, que el mismo san Ignacio no juzgaba instrumento adecuado para Alemania.

12. El colegio *Germanicum* (1552) de Roma, que tanta importancia había de tener para la renovación eclesiástica de Alemania, fue un logro singular de la Compañía. En él los seminaristas alemanes eran (y son) formados estrictamente, según el ideal de la Compañía de Jesús, a lo largo de ocho años de educación metódica jesuítica. Su aportación a la obra de reconstrucción de la increíblemente arruinada pastoral católica en Alemania fue, desde las últimas décadas del siglo XVI en adelante, verdaderamente transformadora. De esta institución ha salido un número considerable de obispos. No podía prestarse mejor servicio a la Iglesia alemana del siglo XVII. El valor actual de este mismo servicio depende hoy del juicio que nos merezca cierto monopolio anejo a dicha institución, así como del valor de la formación científica en ella impartida.

Anteriormente, Ignacio había creado el *Collegium Romanum* (1551), instituto central de la congregación. La Pontificia Universidad *Gregoriana,* nacida del Colegio Romano y regentada hasta nuestros días exclusivamente por jesuitas, ha tenido la incomparable posibilidad de dar una formación unitaria al clero gracias al amplísimo círculo de sus oyentes de todo el mundo. Comprensiblemente, el valor de esta fundación científica de san Ignacio no ha estado a la misma altura de sus creaciones de tipo espiritual y pastoral.

13. En muchos aspectos, la obra del fundador alcanzó su plenitud, aunque también una cierta orientación unilateral al activismo, durante el largo generalato del *P. Acquaviva* (1581-1615), quien fijó los límites y los objetivos de cada uno de los cargos, incluido el de director de los ejercicios y el ordenamiento académico. Se pronunció en contra de la actividad cortesana de los jesuitas (aulicismo). Tuvo también gran importancia el generalato de Juan Felipe Roothaan (1829-1853), el primer general después de la restauración de la Compañía.

Discípulos cualificados de la Compañía, aunque no pertenecientes a ella, fueron Descartes, Calderón, Corneille y Voltaire (§ 93).

14. Ninguna otra Orden de la Iglesia ha sido jamás tan atacada, antes y ahora, como la Compañía de Jesús. En los países protestantes o en la órbita cultural del protestantismo, en Alemania, Inglaterra, Escocia, los enemigos de la Compañía han sido los luteranos y los calvinistas. A éstos se añadieron más tarde los jansenistas (Francia y Holanda) y luego, en cierto modo, los enciclopedistas. En todos los casos, la causa de la animosidad contra los jesuitas es fácil de advertir. Los jesuitas fueron la tropa de la Contrarreforma. Sus incansables ataques y defensas fueron los

que retardaron y hasta detuvieron el avance del protestantismo. Los jesuitas han sido los defensores de la Iglesia romana y, en especial, los campeones infatigables en la lucha contra el racionalismo de la Ilustración.

También en el interior de la Iglesia los juicios fueron distintos. Las opiniones desfavorables respondieron con mucha frecuencia a una perceptible —y a veces extraña— actitud emocional. Es evidente que el estilo todo de la Compañía de Jesús provoca una y otra vez la contradicción, lo cual se debe con toda seguridad a la mencionada tendencia monopolizadora, pero está muy lejos de construir un punto meramente negativo[32].

No todas las acusaciones fueron infundadas. Pero una Orden que ha realizado obras tan grandiosas puede también soportar un grave *mea culpa.* Sus sombras representan el reverso de sus luces, como ya hemos visto. Un genio como Ignacio fue capaz de realizar la complicada síntesis viviente de activismo y de ardiente amor místico. Pero en sus sucesores han tenido que darse exageraciones y unilateralidades, por ejemplo, llamativas arbitrariedades, que no siempre han estado en consonancia con las constituciones vigentes en cada momento, o menoscabo de la necesaria libertad, que ha provocado quejas justificadas. Los papas se han visto obligados a intervenir más de una vez. (Sobre la disolución de la Compañía por Clemente XVI, cf. el § 104, II). Tampoco la Compañía de Jesús ha podido impedir la aparición de fenómenos disgregadores que, con excepción acaso de los cartujos, han surgido de tiempo en tiempo en todas las órdenes. Pero semejantes fenómenos, en sí lamentables, han sido también parte del precio que debía pagarse por la gran obra desde la fundación.

Muchísimas de las «leyendas de jesuitas» han sido inventadas por el odio y la envidia. En el correr de los siglos, estas leyendas han tenido una repercusión increíblemente amplia. Hoy parece que su momento ha pasado. Ya es bastante que la Compañía haya conseguido renovarse continuamente con elástica firmeza. Este podría muy bien ser su secreto más íntimo: tener una fuerte estructura interna y ser a la vez flexible. Es la fórmula fundamental de la vida robusta.

§ 89. *EL CONCILIO DE TRENTO*

I. CONVOCATORIA Y DESARROLLO

---

[32] Es verdad que a veces los mismos jesuitas han prodigado a su Compañía elogios tan altos que no podían parecer más que un desafío. En los escritos publicados para conmemorar el primer centenario, la Compañía era celebrada como «un eterno milagro» y como «el mayor milagro».

1. La exigencia de un concilio universal no se había acallado desde la época de Constanza y Basilea (escritos de reforma, dietas imperiales, gravamina, apelaciones particulares, los husitas). La razón de esta exigencia estribaba en que el problema de la reforma seguía sin resolver. En lo fundamental, las cosas habían empeorado aún más. Había abundantes conatos de reforma interna, mas no disponían de suficiente energía creadora y transformadora. El Concilio Lateranense de 1512 a 1517 tampoco había conseguido realizar nada trascendental, lo cual no es de extrañar teniendo en cuenta los dos papas que lo presidieron (Julio II y luego León X). Este concilio ni siquiera tuvo importancia en Italia; en Alemania no se le prestó atención, y en Francia se apeló contra él. La innovación reformadora protestante había puesto sobre el tapete, como nuevo tema de discusión, el problema de la fe. La apelación de Lutero a un concilio en el verano de 1518 y la división protestante plantearon nuevamente el problema de la unidad de la Iglesia, sólo que de una manera mucho más radical y apremiante. La literatura de la época, las dietas imperiales y el programa de todos los partidarios de la reforma urgían la celebración de un concilio, que, una vez más, aparecía como el único medio de salvación.

Por fin llegó el Concilio Tridentino, y la misma bula de convocatoria encarecía la gran utilidad salvífica de un concilio ecuménico, a la par que confesaba literalmente que la cristiandad estaba ya en gravísimo peligro inmediato.

Como ya hemos visto en los concilios reformadores de principios del siglo XV, la exigencia de celebración de un concilio apuntaba —y ahora con mayor razón aún— más allá de la simple discusión teorética sobre la *causa unionis* y *reformationis*. Ya no se trataba simplemente de formular unas precisiones doctrinales o reformadoras. Se trataba de la misma vida de la Iglesia, de su fuerza genuina, de su curación. En aquella situación, un concilio debía ser expresión de la vitalidad de la Iglesia, infundir nuevas energías al pueblo cristiano, fortalecer la debilitada conciencia eclesial y fomentar la voluntad reformadora en su más amplio sentido. Desde este punto de vista, todo el Concilio de Trento supuso, efectivamente, no sólo una declaración de voluntad, sino una nueva y viva fundamentación. El hecho mismo de su celebración, después de tantas amargas decepciones, constituyó ya un auténtico estímulo. De todas formas, el concilio sólo muy a duras penas consiguió transformar la conciencia católica general y, en cierto modo, no antes de su tercer período. Los toques oficiales de victoria, aislados, demasiado clamorosos, no pueden ya ofuscarnos a nosotros, que miramos retrospectivamente; en todo caso, menos que a los contemporáneos. Aún en 1559 (!) pudo Pedro Canisio decir que el concilio era «el único medio que nos quedaba para evitar la corrupción *total*».

2. Desde el principio hubo graves obstáculos para la realización del plan conciliar. La confusión teológica era tan grande, que por fuerza había de originar agudas crisis (como se demostró en las fuertes polémicas que en el concilio se desataron). Por desgracia, el hecho del desconcierto teológico solamente era reconocido por unos pocos. Pero de efecto aún más paralizante fueron los temores —sobre todo de Clemente VII y Paulo III y después, de manera radical, de Paulo IV— de que se reavivase la teoría conciliarista, y el miedo de la curia, de muchos de sus cardenales y funcionarios, ante la posible limitación de sus derechos (e incluso ante la supresión de su base material de existencia). Además, en consonancia con la situación general de la Iglesia, el problema del concilio estaba fuertemente ligado y gravado por las aspiraciones políticas nacionalistas. Las diversas y complicadas tendencias del gran juego político entre el emperador, España, Francia, los protestantes (con todas las tensiones políticas internas de Alemania) y la «política pontificia» obstaculizaron de múltiples formas la celebración del concilio. En los años cuarenta se sumó a estos inconvenientes a actuación independiente del emperador, con sus «conversaciones religiosas», bien intencionadas, importantes, pero muy poco clarificadoras. La elección de la ciudad en que había de celebrarse el concilio se convirtió en una cuestión capital y sirvió frecuentemente de excusa para retrasar el concilio y, posteriormente, para interrumpirlo. Otro elemento obstaculizador fue también la desidia y resistencia de los obispos. La fuerza más potente que urgió la celebración del concilio fue Carlos V. Pero por esta misma razón, Francia, por su parte, se convirtió en el principal adversario del plan, tanto que, de hecho, Francisco I fue para el Concilio de Trento *la* fatalidad en persona.

Sin tener en cuenta esta contraposición efectiva de intereses, tal como imperaba en aquella época —pero que era una herencia directa e ineludible de la Iglesia y la curia medievales—, no puede comprenderse el Concilio Tridentino. Este concilio —subrayémoslo una vez más— no fue, ni mucho menos, un asunto exclusivamente teológico. Pero incluso su núcleo teológico-dogmático hubo de ser clarificado frente a fuertes resistencias, que fueron todavía mayores a la hora de su realización (enormemente lenta y fatigosa tras la terminación del sínodo).

3. Sea como fuere, el hecho es que, tras las peligrosísimas vacilaciones de Clemente VII, Paulo III, en contra de la opresiva resistencia de la curia y a pesar de las dudas o del violento rechazo de los príncipes católicos y protestantes, convocó un concilio general en Mantua (1537). Pero el concilio, después de diversos aplazamientos, quedó finalmente suspendido a causa de la resistencia de los príncipes protestantes (Negativa de Esmalcalda de 1537) y de Francisco I y, en fin, por el cambio de opinión del emperador. Más tarde, como las conversaciones religiosas promovidas por el emperador no lograron ningún entendimiento con los protestantes, se

convocó el concilio en Trento para el año 1541, pero nuevamente hubo de ser suspendido, principalmente por el rechazo de Francisco I. Por último, después de infinitas vacilaciones y resistencias de todo tipo por parte de la curia y de la corte de Francia, el mismo rey de Francia y el emperador convinieron (tras la paz de Crépy en 1544) en convocar el concilio, cuya sesión de apertura tuvo lugar en Trento el 13 de diciembre de 1545 (con un retraso de nueve meses sobre la fecha prevista).

4. El curso del concilio tuvo tres períodos: bajo el pontificado de Paulo III (de 1545 a 1547; en Bolonia hasta 1548); bajo el de Julio III (de 1551 a 1552) y bajo el de Pío IV (de 1562 a 1563).

El final del primer período vino marcado por el traslado del concilio a Bolonia[33]. El segundo período (otra vez en Trento) tuvo que terminar ante la amenaza del avance de Mauricio de Sajonia contra el emperador. La interrupción del concilio durante diez años después de su segundo período es buena muestra de la profunda decepción sufrida aun por los partidarios más entusiastas de la reforma ante el resultado insatisfactorio del concilio hasta entonces, tanto en el campo dogmático como en el de la política eclesiástica, y ante las aparentemente insuperables tensiones políticas profanas, existentes dentro de la cristiandad católica. Pero tan larga interrupción también fue consecuencia de las tendencias separatistas de la Iglesia nacional francesa. El papa Paulo IV se aprovechó de esta situación a su manera (1555-1559); abandonó la idea del concilio y, en su lugar, se arriesgó a convocar un sínodo pontificio para la reforma (1556), que afortunadamente no llegó a celebrarse. Fue su sucesor, Pío IV (1559-1565), quien convocó nuevamente el concilio y lo llevó a término.

5. El número de padres conciliares con derecho a voto fue al principio extraordinariamente escaso (en la apertura sólo 31; al final del primer período el número había ascendido aproximadamente a 70). El núcleo principal de los miembros del concilio lo formaron siempre (excepto al comienzo, en que dominaron los italianos) los padres españoles, cuya seriedad, espíritu eclesial y sabiduría tuvieron una influencia muy considerable. (Cf. la labor preparatoria realizada por la reforma de Cisneros, § 76, IV). Españoles fueron también los más destacados teólogos conciliares, sin cuya labor no hubiesen llegado a fraguar las brillantes realizaciones de los decretos de la fe (por ejemplo, Jacobo *Laínez,* † 1565; Domingo de *Soto,* † 1560; Alfonso *Salmerón,* † 1585, y Melchor *Cano,* † 1560), si bien las aportaciones teológicas del general de los agustinos, Jerónimo Seripando († 1563), en el primer período, fueron de altísimo valor, como veremos, aun cuando él no pudo, ni mucho menos, imponerlas del todo. Por desgracia, los participantes alemanes fueron muy pocos y por

---

[33] Disputa entre el papa y el emperador. En una solemne protesta hecha en Bolonia, el emperador insistió en la prosecución del concilio.

breve tiempo. Ya dijimos anteriormente que muchos prelados no se atrevían a abandonar su sedes por el peligro que suponía para sus territorios el posible ataque de los príncipes protestantes durante su ausencia. Francia fue, hasta bien entrado el tercer período, el gran enemigo del concilio. El amenazador avance del calvinismo provocó finalmente un cambio. Cuando en noviembre de 1562 apareció en Trento el influyente y hábil cardenal Guisa con trece padres conciliares franceses con derecho a voto, los padres españoles, imperiales y franceses formaron la oposición necesaria frente a la mayoría italiana y pontificia.

6. La posibilidad de una participación de los protestantes sólo llegó a plantearse en la medida y por el tiempo en que ellos mismos creyeron que sus doctrinas acaso fueran aceptadas (así ocurrió en 1535, cuando se lo prometió Pedro Pablo Vergerio, legado pontificio en Wittenberg, que luego apostataría). En consecuencia, rechazaron la participación en 1537 (Artículos de Esmalcalda: brusca oposición a la doctrina católica) y en 1545 (Dieta de Worms: panfleto de Lutero «Contra el papado de Roma, fundado por el diablo»). En 1548 el emperador, a raíz de su victoria, los obligó a participar; y así, durante el segundo período (1551-1552) aparecieron representantes de Kurbrandenburg, de Würtemberg, del príncipe Mauricio de Sajonia y de seis ciudades del norte de Alemania. Pero plantearon exigencias inaceptables:

1) supresión y reconsideración de todos los decretos;
2) renovación de los decretos de Constanza y Basilea;
3) dispensa de los obispos de su obediencia al papa.

En esta ocasión la delegación de Würtemberg presentó la *Confessio Wirtembergica,* compuesta por su presidente, Johannes Brenz († 1570), por encargo del duque de Würtemberg. Este escrito confesional luterano era más drástico en su rechazo de las doctrinas católicas que la Confesión de Augsburgo, pero tenía también acentos anticalvinistas.

7. Decisivo para el transcurso del concilio y sus resultados fue el hecho de que su dirección estuvo a cargo de los papas, esto es, que la determinación del reglamento, la fijación del orden del día y la formulación oficial de las mociones decisivas fueron funciones reservadas a los legados nombrados por el papa. Mediante estos legados suyos, los papas pudieron hacer frente a todos los intentos de los diversos partidos, sobre todo de los españoles, de imponer alguna modificación.

Los teólogos ya no tuvieron derecho de voto, como en los concilios reformadores de Constanza y Basilea; derecho de voto sólo tuvieron los prelados con jurisdicción propia (obispos, cardenales legados, abades y superiores generales de las grandes órdenes).

Tampoco se votó por naciones, sino por cabezas, como en la época anterior a los «concilios reformadores».

Los protocolos no fueron introducidos hasta 1546 (el primero de abril), por obra de Angelo Masarelli[34].

Aparte de los «padres» conciliares con derecho a voto, colaboraron también: 1) Los «oratores» políticos o portavoces de los príncipes y los Estados. (Hubo una minuciosa y regulada distribución de los escaños, para fijar los cuales no faltaron en el tercer período importantes discusiones sobre precedencias). 2) Junto a los legados, oradores y demás padres conciliares se sentaron expertos teólogos en calidad de consejeros y asesores; los legados pontificios tuvieron a su disposición a los jesuitas Lainez, Salmerón, Canisio y al dominico Ambrosio Catarino Polito; por la parte del emperador destacaron los dominicos españoles Melchor Cano y Domingo de Soto. Hubo representantes de las escuelas tomista, escotista y agustiniana (Seripando, sobre todo). Naturalmente, estos teólogos fueron los que realizaron el trabajo principal.

8. La profunda repercusión de la *política* en el concilio y sus perjudiciales efectos para la causa católica, es decir, para su representación unitaria, se puso claramente de manifiesto (aparte su deprimente prehistoria) cuando en 1547 el concilio fue trasladado de la ciudad imperial alemana de Trento a la ciudad de Bolonia, perteneciente a los Estados de la Iglesia. En aquel momento el emperador, en la cima de su poder, podía por fin tener plena representación en el concilio mediante sus representantes innovadores. Fue una acción que reveló una sorprendente falta de visión eclesiástica y político-eclesiástica. «Sin el traslado del concilio a Bolonia, la Reforma podría haber tomado otro rumbo» (Jedin). Este traslado («¡Dios sabe por qué razones!») irritó sobremanera al emperador. Su acción mediadora, destinada a tender un puente entre los antagonismos eclesiásticos y teológicos (conversaciones religiosas; intentos de llevar a los protestantes al concilio) sufrió serios descalabros o quedó herida de muerte. Catorce padres «imperiales» se quedaron en Trento. El emperador promulgó el «ínterin de Augsburgo»[35], que a su vez acrecentó la desconfianza del papa y provocó la alianza de la católica Baviera con los estamentos protestantes. La situación se complicó más todavía en 1549 a causa del ínterin de Leipzig (protestante), representado por Mauricio de Sajonia.

9. El período de Bolonia, en sus tres sesiones públicas, no llegó a elaborar decretos aptos para su promulgación. Pero las deliberaciones de

---

[34] De los concilios anteriores tampoco poseemos más que los cánones o la descripción de alguna solemnidad o algún sermón en su versión auténtica.

[35] En el Interin imperial de 1548 intervino finalmente Melanchton. El papa concedió permiso para el matrimonio de los sacerdotes y para la comunión de los laicos bajo las dos especies.

cada una de las congregaciones de teólogos sobre la doctrina de los sacramentos fueron de enorme importancia. Los resultados de las discusiones sobre el sacrificio de la misa y las indulgencias sirvieron de base para decretos posteriores. Importancia general tuvieron las decisiones sobre la invalidez de los llamados matrimonios clandestinos (que se celebraban mediante simple promesa recíproca de los cónyuges, sin testigos). Estas decisiones no se promulgaron hasta el tercer período del concilio, pero luego vinieron a ser la base del derecho matrimonial canónico.

10. A instancias del emperador, Julio III volvió a convocar el concilio en 1551, pero de nuevo en Trento. Este papa, antes cardenal Del Monte, había sido legado pontificio en el primer período. Esta vez acudieron representantes de los protestantes alemanes, además de los tres príncipes de Renania (entre sus teólogos hubo una figura tan relevante como Kaspar Gropper). La esperanza de que las negociaciones directas con los seguidores de la Reforma podría facilitar la reunificación fracasó debido a las exigencias de los protestantes. El comienzo de la conjuración de los príncipes contra Carlos V obligó a la repentina ruptura de las deliberaciones (28 de abril de 1552).

El resultado de este período del concilio fue un decreto sobre la eucaristía (presencia real y transustanciación, contra las doctrinas luteranas de la consustanciación y la ubicuidad), los cánones sobre la confesión auricular (carácter judicial y no sólo intercesor de la absolución) y sobre la extremaunción, así como un decreto de reforma sobre los derechos y deberes de los obispos.

En la discusión de este último decreto los padres españoles pretendían que se estableciera el deber de residencia de los obispos como de derecho divino, para impedir así el *cumulus,* la acumulación de varios obispados en una sola mano, y garantizar una buena administración pastoral. Por otra parte, también propugnaban que se definiese que el poder de jurisdicción de los obispos procede directamente de Dios (el origen divino del poder de consagrar nunca fue discutido). Pero contra este impulso descentralizador se alzó la más enconada oposición de los curialistas.

La solución (que no habría de obtenerse hasta el período siguiente) fue, al fin, más «política»: de acuerdo con los gobiernos, la oposición pudo ser silenciada y, por su parte, la redacción definitiva del decreto eludió la cuestión, pero también admitió la interpretación española.

Para la Iglesia, hasta hoy como para el futuro, fue de gran importancia que fracasase el proyecto contrario, el de la curia, que intentaba asentar dogmáticamente el sistema papal estricto.

11. En el tercer período (bajo el pontificado de Pío IV, de 1562 a 1563, es decir, mucho después de la Paz de Aubsburgo y de la abdicación

de Carlos V) apenas hubo representantes alemanes. En esta ocasión los príncipes alemanes rechazaron de plano el concilio. Las negociaciones conciliares se vieron aún más obstaculizadas a causa de las irreductibles posturas de los católicos en su controversia sobre el mencionado problema de la jurisdicción y residencia de los obispos. También fueron un obstáculo las presiones políticas, unas veces por parte de Francia (el cardenal Guisa) y otras por parte de la corona de España («la más peligrosa de todas las intervenciones de fuera», dice Jedin). El concilio entró en una crisis de vida o muerte, pero la extraordinaria habilidad diplomática de Morone y el prudente tratamiento del cardenal Guisa por el papa Pío IV en Roma impidieron la disolución del concilio y consiguieron llevarlo a un final feliz.

En 1562, el libelo de reforma del emperador Fernando había concedido la comunión de los laicos con el cáliz, el matrimonio de los sacerdotes, el empleo de la lengua alemana en el culto y la reforma de los conventos. Las negociaciones sobre estos temas en el concilio fueron improductivas; pero hubo conversaciones directas entre el cardenal legado Morone (junto con Canisio) y el emperador Fernando.

Completa la rica cosecha de este período una serie de prescripciones reformadoras sobre el matrimonio, nombramiento y deberes de los obispos, nombramiento y deberes de los párrocos, reformas en las órdenes religiosas, como también algunos decretos sobre el purgatorio, las indulgencias, la veneración de santos, reliquias e imágenes.

Las últimas prescripciones del concilio fueron firmadas por 232 padres con derecho a voto (199 obispos, 7 abades, 7 generales de órdenes religiosas, 19 procuradores) en su sesión de clausura (la vigésimo quinta), celebrada durante los días 3 y 4 de diciembre de 1563. No obstante la resistencia de la curia, Pío IV otorgó la confirmación de todos los decretos, unánimemente aprobados por el concilio, e instituyó una congregación especial, encargada de interpretar auténticamente los decretos conciliares y de velar por su puesta en práctica. Cuando el mismo papa autorizó a un grupo de diócesis alemanas la comunión bajo las dos especies, se comprobó que este uso no constituía una verdadera diferencia. El uso se fue suprimiendo poco a poco a partir del año 1571.

II. RESULTADOS

1. El objetivo principal de los esfuerzos (no sólo de las deliberaciones) del Concilio de Trento estaba trazado de antemano por la situación de la Iglesia: por sus graves problemas internos y por la innovación protestante, que según el sentir de los padres conciliares constituía una verdadera revolución. Estaba en juego la reforma y estaba en juego la doctrina. La intención del emperador era aplazar la fijación de la

doctrina, con el fin de no imposibilitar desde el principio el retorno de los protestantes. El papa, por el contrario, exigía que se diera preferencia a las cuestiones de la fe. En la quinta sesión se llegó al acuerdo de seguir tratando ambos aspectos simultáneamente. La idea del emperador no dejaba de ser correcta, pero de suyo lo más importante era aclarar las cuestiones de la fe, ya que en ellas estaba la raíz de la discusión. De hecho, en la historia de la Iglesia han tenido una significación mucho mayor las decisiones que afectan a este sector, es decir, las definiciones dogmáticas.

a) Por lo que a la doctrina se refiere, el Concilio de Trento se mantuvo enteramente dentro de la antigua tradición cristiana. Según ella, la misión de la Iglesia y del concilio en cuestiones doctrinales consiste en salvaguardar la doctrina católica de falsas interpretaciones, explicitando su sentido con nuevas formulaciones más claras e inequívocas.

La discusión de todos los problemas referentes a la formulación de la doctrina de la fe durante el período escolástico —una discusión larga y enormemente variada— había familiarizado a los teólogos con esta tarea. Incluso se estaba muy lejos de la actitud religiosa y humilde de un san Hilario, que se mostraba extraordinariamente temeroso de semejantes clarificaciones conceptuales (no digamos nada de san Epifanio, que veía la raíz de todas las herejías en la filosofía). En todo caso, Seripando y otros padres de Trento sintieron tan gran veneración por el texto de la Escritura como la única instancia determinante, que la peligrosa manía escolástica de querer explicarlo todo no llegó a romper los límites establecidos.

b) Pero un concilio no debe confundirse con un seminario de investigación científica. Evidentemente es lamentable, y supone una deficiencia objetiva en las discusiones, el hecho de que muchos padres conciliares tuvieran harto escaso conocimiento de las doctrinas luteranas y, luego, calvinistas. Pero, como es lógico, la intención de los padres conciliares no podía ser la de elaborar un cuadro exhaustivo de las doctrinas de Lutero y de los demás reformadores, en sí tan desiguales y hasta contradictorias. Su tarea era la de discernir la verdad católica de la doctrina no católica. A raíz precisamente de este objetivo, los padres de Trento debían haber conocido las verdades cristianas que se encontraban en los escritos de los reformadores. No era estrictamente necesario tratarlas exhaustivamente en las sesiones, pero no cabe duda que haberles prestado suficiente atención habría redundado en provecho de los decretos conciliares.

A propósito de esto hemos de subrayar otro aspecto de enorme importancia para la historia de la Iglesia. Es cierto que el concilio emitió decisiones doctrinales y condenas tajante contra Lutero y contra Cal-vino, pero tanto el papa como los padres conciliares se negaron expresamente a pronunciar una condena nominal de los reformadores. Este gesto tiene un enorme alcance. En efecto, da cabida a una importante laguna en las

determinaciones del concilio. A saber: los padres conciliares no pretendieron dar una interpretación auténtica de Lutero o de Calvino; por tanto, es perfectamente posible que los anatemas conciliares no alcancen siempre la doctrina de los reformadores; queda más bien abierta la posibilidad de que dicha doctrina tal vez sea en puntos determinados más católica que la doctrina expresamente rechazada por el concilio.

c) Hemos visto que la diferencia existente entre la doctrina católica y la doctrina reformadora se caracteriza formalmente por la marcada tendencia de ésta a minusvalorar el aspecto óntico y estático y a destacar, en cambio, el aspecto personal y dinámico. El contenido de la doctrina reformadora puede resumirse en los siguientes puntos: 1) unilateralidad en las fuentes de la fe *(sólo* la Escritura); 2) unilateralidad en la determinación del proceso salvífico: *sólo* Dios *(sola fide),* el hombre no es más que un pecador, y, en consecuencia, 3) un falso concepto espiritualista y subjetivista de Iglesia, en el sentido antes indicado.

d) Las definiciones y condenas conciliares (decretos y cánones) intentaron atajar estos rasgos unilaterales: también la tradición dogmática (no la simplemente natural y humana) es fuente de fe; de ella, por tanto, se pueden extraer contenidos de revelación. Resueltamente se hizo hincapié en que la Escritura requería una explicación, que, en último término, no podía venir más que de la Iglesia. También era la Iglesia la que determinaba *lo que* es Sagrada Escritura. Por ello quedó confirmado el canon de los libros inspirados. La Vulgata latina fue declarada versión auténtica (es decir, dogmáticamente correcta) de la doctrina de la Iglesia. A este respecto es sumamente importante advertir cómo el concilio subrayó, de manera positiva y expresa, el valor y la necesidad de la Sagrada Escritura, tanto que «con ello hasta el mismo Lutero hubiera podido darse por satisfecho» (Merkle)[36].

La Iglesia posee un sacerdocio sacramental y siete sacramentos, que son verdaderos medios de la gracia. El centro de todos ellos es la misa, que expresamente se define como sacrificio y, más propiamente, como sacrificio expiatorio (no sólo sacrificio de *alabanza* y de acción de gracias, como decía Lutero). Por eso, cuando los que la celebran se dirigen a Dios con confianza, fe, respeto, arrepentimiento y *penitencia,* la misa los lleva a la remisión de los pecados. El único sacrificio salvífico es el sacrificio de Cristo en la cruz, una vez por todas. La misa en su reactualización y su memorial; en ella, como en la cruz, Cristo es al mismo tiempo sacerdote y víctima y se sirve del sacerdote como instrumento. Después del Concilio de Trento, por desgracia, «la misa siguió siendo lo que había sido durante la

---

[36] Consecuencia de todo esto fue un florecimiento de la exégesis eclesiástica en la segunda mitad del siglo XVI y en el siglo XVII. La fijación de la Vulgata latina como único texto auténtico de la Iglesia no significaba una toma de postura en contra de las lenguas originales. El concilio estuvo más bien *a favor* de su estudio.

Edad Media: una liturgia clerical, realizada por el clero sin tener muy en cuenta al pueblo y entendida por el pueblo sólo en cierta medida» (Jungmann).

2. Especial importancia tuvo el famoso decreto sobre la justificación, principal resultado del primer período del concilio[37]. La justificación es una transformación interior operada por la comunicación de la gracia santificante, no un simple encubrimiento o una mera no imputación de los pecados. *Toda* la fuerza salvífica reside en la gracia de Dios; no obstante, el hombre también colabora con su libre voluntad, lesionada, sí, pero no destruida por el pecado original; esta voluntad, a pesar de todo, sólo tiene utilidad salvífica en la medida en que está santificada y movida por la gracia. Hasta los méritos del hombre son dones de Dios[38]. En la evolución del dogma, la Iglesia siguió una vez más su camino de siempre. Los decretos doctrinales del Tridentino son una *charta magna* del sistema del «medio entre los extremos». Frente al «sólo» herético está el «y» católico, en el sentido ya determinado anteriormente. Sólo Dios y su gracia deciden. Pero en la justificación acontece el milagro de que Dios misteriosamente eleva al hombre pecador a cooperar en la obra sobrenatural.

a) En la elaboración de la doctrina sobre la justificación hubo fuertes polémicas, pues el «partido de la expectación» (§ 90), especialmente representado por el doctísimo general de los agustinos, Seripando (1492-1563), hombre «de gran santidad y amabilidad» (Merkle), intentó imponer su doctrina. Las formulaciones de Seripando no fueron aceptadas. Pero como Seripando, a instancias del legado pontificio para las cuestiones dogmáticas Cervini (después Marcelo II), tomó parte decisiva en las sucesivas formulaciones del decreto de la justificación (nada menos que cuatro redacciones), lo más importante de la concepción bíblico-agustiniana acabó reflejándose en la exposición conciliar.

b) Sin que llegasen a ser definidas formalmente, un grupo de padres conciliares y teólogos presentaron un conjunto de opiniones sobre la fe, el pecado y la justificación, basadas en san Pablo (sobre todo en la carta a los

---

[37] De él ha dicho Adolfo Harnack que, si hubiese aparecido cincuenta años antes y se hubiese convertido en carne y sangre de la Iglesia, no habría tenido que venir la Reforma.

[38] La idea de que sin la gracia de Dios *nada* sirve para la salvación es incuestionable en los decretos y cánones. Pero en las discusiones preparatorias, por tanto no vinculantes, fueron también expuestas (aunque no aceptadas) concepciones muy objetivistas. No hubo más remedio que defender la fe de tales formulaciones excesivamente filosóficas. Así que los debates son un importante documento de la confusión teológica reinante, confusión que volvería a resurgir más tarde en la historia de la Iglesia. Durante el pontificado de Pío IX, el general de los dominicos, Gaude, manifestó que en los protocolos y actas del Concilio de Trento aparecían cosas dogmáticamente dudosas o chocantes, puntos de vista tendentes al protestantismo, que en algunos casos llegaban hasta *sola fide*...

Romanos, 7) y en el evangelio y la primera carta de Juan, que contenían una verdadera *theologia crucis* católica, una concepción católica del *simul iustus peccator*. Tal vez lo más significativo a este respecto sea la carta dirigida por el cardenal inglés Pole al primer presidente, Del Monte, al comunicarle su retirada del colegio de los legados y del concilio[39].

c) El concilio, para rechazar la certeza de la salvación, observó más o menos el mismo proceder que para determinar el proceso de la justificación: la seguridad de la revelación es, como tal, absoluta *(cui falsum subesse non potest);* pero de tal infalibilidad absoluta no goza la certeza personal de salvación. El concilio, no obstante, tampoco reprueba la confianza absoluta del cristiano en su salvación.

3. En los dictámenes oficiales de las comisiones de reforma de Paulo III no faltaban ni materiales ni programas para la ejecución de la *reforma*. La principal labor en este campo, tras algunos intentos fallidos en el primer período del concilio, no llegó a realizarse hasta su tercer período (1562-1563). Cuando menos se establecieron los principios básicos de una depuración general.

a) El sistema de beneficios había echado por tierra la religiosidad del clero. Pues bien, ahora se prohibió la acumulación de más de una prebenda en manos de un solo beneficiario (norma también válida para los cardenales); el oficio de recaudador de limosnas (relacionado con la predicación de indulgencias) fue suprimido; se previnieron los abusos del matrimonio mediante la prescripción de que debía celebrarse ante el párroco. Para la santificación del pueblo se debía procurar una predicación regular y más depurada de la doctrina en los domingos y días festivos. Se preceptuó también que el evangelio del domingo fuese leído en todas las misas parroquiales en lengua vernácula. En los sermones se debía prescindir de toda polémica; con lo cual también se corría el riesgo de hacer una predicación moralizante (la belleza de la virtud, la corrupción del vicio).

Pero, sobre todo, se pretendió formar un nuevo clero; el famoso decreto del concilio sobre los seminarios debía proveer de adecuados centros formativos al futuro clero (en su sentido originario estos seminarios tridentinos no fueron concebidos en oposición a las universidades). Este decreto sobre los seminarios se convirtió en uno de los pilares de la reforma. Se logró cubrir la carencia de instituciones formativas para el clero; todos los clérigos contaron con la posibilidad de recibir una formación teológica y ascética suficiente.

En la reforma intraeclesial fue decisivo el reconocimiento de que el obispo, e igualmente el párroco, debía ser esencialmente un pastor.

---

[39] En el campo extraeclesiástico, este intento de oponer el agustinismo a la misma altura del tomismo fue repetido por el jansenismo en el siglo XVII.

Supuesto fundamental para la realización de esta misión era que obispos y párrocos guardasen residencia. Precisamente esta residencia volvió a ser, con el concilio, una obligación estricta. Los obispos, en fin, debían asegurar la realización de las reformas mediante visitas y sínodos.

b) La *reformatio in capite* (la reforma de la curia), aunque se limitaron las expectativas y provisiones (§ 64), propiamente no se llevó a cabo. Tampoco se consiguió confirmar el anterior derecho de los metropolitanos a la consagración y visita de sus sufragáneos, derecho que había sido transferido al papa después del destierro y el cisma.

c) En cuanto a las órdenes religiosas, el concilio también promulgó instrucciones generales. En la sesión de clausura, en uno de los decretos se les prescribió lo siguiente: nada de propiedad privada; clausura más rigurosa para las monjas; elevación de la edad mínima para la profesión religiosa; limitación de las encomiendas.

4. La aceptación y puesta en práctica de los decretos doctrinales y reformadores del Concilio de Trento en los diversos países católicos por parte de los órganos estatales y la jerarquía fue lenta y poco uniforme, excepto en Italia y Polonia: claro indicio de la supervivencia de los distintos grupos de interés político-eclesiástico y jerárquico-teológico, que ya se habían enfrentado drásticamente en el concilio. Los decretos doctrinales fueron aceptados por los soberanos católicos. Únicamente la Iglesia nacional de España (y de los Países Bajos), en la que existía entonces el peligro del cesaropapismo, se reservó el derecho de aceptarlos «sin perjuicio de los derechos reales». También la Francia galicana (Catalina de Médicis) se opuso a la promulgación de los decretos de reforma. Estos fueron promulgados poco a poco en los sínodos diocesanos, terminando su promulgación el año 1615.

En el imperio, la situación era difícil, debido a la íntima tendencia del emperador Maximiliano III al protestantismo[40]. Los estamentos católicos aceptaron los decretos en la Dieta de Augsburgo de 1566. Venecia opuso algunas reservas por razones de política comercial (su vinculación a la Hansa alemana, que era protestante).

La auténtica puesta en práctica de los decretos tridentinos, si bien sólo en sus aspectos fundamentales, llena muchos capítulos de la historia moderna de la Iglesia. Las dificultades que hubo que afrontar vuelven a poner de relieve lo arraigado del desorden existente y permiten medir el alcance de la obra de renovación de la Iglesia en sí misma. En Alemania, en la realización de los decretos trabajaron Pedro Canisio y toda una serie de obispos (Würzburgo, Maguncia, Fulda) y legados pontificios. También meritoria fue la labor de Juan y Gaspar Gropper, sobre todo en Colonia.

[40] Este emperador fue un ejemplo típico (anticipado) de otros intentos, mucho más frecuentes después, que trataron de tender un puente entre los distintos antagonismos dogmáticos acomodándolos lo más posible.

Dentro de toda esta labor se han de contar también los sínodos reformadores diocesanos y provinciales de finales del siglo XVI y del siglo XVII y los ingentes y laboriosos esfuerzos pastorales del nuevo clero, cada vez más numeroso. Todo ello constituye una página gloriosa de la reforma católica.

5. La significación más profunda del Concilio de Trento no estriba en la promulgación de determinadas doctrinas y disposiciones de reforma, como tampoco en los fundamentales e importantísimos decretos dogmáticos sobre las fuentes de la fe y sobre la justificación, sino, más bien, en el hecho de contribuir decisivamente a la clarificación del concepto católico de Iglesia, y esto de una manera históricamente efectiva, pues el mismo concilio fue una manifestación concreta de tal concepto. El Concilio de Trento representó, para la Iglesia y el papado, el final victorioso de la gran lucha antieclesiástica iniciada en el siglo XIII, caracterizada siempre por sus ataques al pontificado. El Concilio de Trento, en efecto, supuso la derrota casi definitiva, al menos en el terreno de los principios, de la idea conciliarista por una parte y, por otra, la derrota de la nueva idea protestante de la Iglesia, que es consecuencia de la anterior. En ambas ideas se contenían explosivas tendencias particularistas (nacionalistas, democráticas, individualistas y subjetivistas). El Concilio de Trento presentó y (en parte) definió la Iglesia como institución de salvación, institución objetiva, anclada en el papado, universal. Contra todos los temores previos de la curia, el Concilio de Trento acabó siendo el concilio más papalista de la historia antes del Concilio Vaticano I.

Obviamente, aún no era llegado el momento para la formulación teórica del primado del papa; las corrientes eclesiástico-nacionalistas (episcopalismo contrapuesto a curialismo) eran todavía muy fuertes y el curialismo no había sido aún depurado. Además hay que tener en cuenta que el «episcopalismo» que apareció en Trento, representado principalmente por los padres españoles, era muy diferente de las tendencias registradas en la baja Edad Media y de las tendencias galicanas contemporáneas a Trento y posteriores; no iba dirigido contra el primado doctrinal del papa. Al contrario, reconocía el primado del papa sobre toda la Iglesia y la independencia papal de cualquier poder terreno, fuese político o conciliar, si bien se pronunciaba a la vez a favor del poder autónomo de los obispos por derecho divino, lo cual es correcto desde el punto de vista dogmático.

Como ya hemos dicho, todas las decisiones fueron sometidas a la aprobación del papa. Los decretos de reforma, además, se redactaron con una cláusula expresa de reserva a la ratificación papal. Esto no significaba otra cosa sino el reconocimiento por parte del concilio de la competencia personal del papa para limitar, ampliar y ratificar las decisiones tomadas y

darles así definitiva fuerza de ley en la Iglesia. Esto es justamente lo que ocurrió en 1564 con Pío IV.

La misma actitud curial del concilio se puso de manifiesto al ser remitidos al papa para su posterior tratamiento todos los asuntos no resueltos. Así, las ediciones del *Indice* tridentino, del nuevo catecismo romano, del misal y del breviario fueron realmente ediciones papales (todas ellas bajo el pontificado de Pío V). Perfectamente trazada está ya, pues, la línea que conducirá al Concilio Vaticano I y al nuevo Código de derecho canónico, que será puramente vaticano y papal (cf. las principales limitaciones en el § 95).

6. Lutero había apelado una vez a un concilio ecuménico, con el fin de obtener de él la prueba de su ortodoxia. Pero ya sabemos que el Concilio de Trento ejerció un influjo poco menos que nulo en la Reforma. El problema de la unidad eclesial de la cristiandad se había tornado entonces insoluble.

Hay que reconocer, de todas formas: ¡sin Lutero no hubiera habido Concilio de Trento! Mas también: ¡el Concilio de Trento, con su definición de la infalibilidad pontificia y del episcopado supremo del papa de Roma, llevó de hecho al Vaticano I! También aquí podemos advertir la importancia que dentro del curso general de la historia tuvo el ataque de los reformadores para la Iglesia católica. En el Concilio de Trento hubo mucha confusión por pequeñeces y la concurrencia de participantes —en comparación con las tareas— fue francamente escasa. Pero el resultado sobrepasó con mucho los mezquinos fallos humanos. El concilio llevó, de forma lenta pero progresiva, a una *metanoia,* a una conversión interior radical, como se exige en el evangelio. El Concilio de Trento, mejor dicho, el Catecismo Romano, redactado según su espíritu (1566), hizo suyo, felizmente, el grito con que Lutero había comenzado la lucha, y que por entonces nadie había defendido públicamente como católico: «Toda la vida del cristiano debe ser penitencia».

CAPITULO TERCERO

LA CONTRARREFORMA

Visión general

1. En el *imperio,* Fernando I (1556-1564) sucedió a su hermano Carlos V. La lucha contra los turcos y contra Francia le absorbió todas sus fuerzas y no le permitió dar un solo paso político en contra de los protestantes. La Compañía de Jesús se extendió por Alemania. Maximiliano II (1564-1576) se opuso en un primer momento a la promulgación de las decisiones conciliares en el Imperio. En muchos aspectos este emperador pasó por ser un protestante secreto; de diez partes del imperio, casi siete eran luteranas. El país bávaro (aunque no primeramente su Iglesia, es decir, sus obispos) pasó a ser el bastión más seguro del catolicismo en Alemania; el duque Guillermo V de Baviera, forzando el nombramiento de su hermano Ernesto como arzobispo de Colonia, impidió la incursión del protestantismo en el oeste de Alemania, evitando así que el arzobispo Gebhard II Truchsess de Waldburg (1577-1583), que se pasó al protestantismo, secularizase aquella región. El príncipe Ernesto de Colonia fue al mismo tiempo obispo de Münster, Lüttich, Freising y Hildesheim. Las diócesis del bajo Rin permanecieron todavía más de ciento veinte años en manos de los hijos menores de los Wittelsbacher.

Rodolfo II (1576-1612), hijo de Maximiliano II, cumplió las prescripciones del Tridentino y allanó el camino a la Contrarreforma. Al agudizarse la oposición entre católicos y protestantes, hubo entre estos últimos algunos intentos de unificación en el campo religioso (La «fórmula de la concordia» de 1577, cf. § 83, I). En el terreno político se establecieron dos ligas entre los príncipes: en 1608 la Unión protestante (Palatinado, Brandenburgo, Hesse-Kassel y diecisiete ciudades imperiales del norte de Alemania) y en 1609 la Liga católica (Baviera, los obispos del sur de Alemania, los tres príncipes eclesiásticos del Rin y la mayor parte de los estamentos católicos).

2. *Francia.* Enrique II (1547-1559), merced a la ayuda de los protestantes alemanes, conquistó las ciudades de Metz, Toul y Verdún (§ 83, II), pero dentro de Francia persiguió a los hugonotes. A su muerte fue su viuda, Catalina de Médicis (sobrina de León X y Clemente VII), quien desempeñó la regencia en lugar de sus hijos menores de edad (Francisco II y Carlos IX). De 1562 en adelante hubo duros y continuos combates entre

los católicos y los hugonotes, quienes a la sazón se habían convertido en un partido político y reaccionaban con gran violencia (los católicos acaudillados por el lorenés Guisa, los hugonotes dirigidos por la casa de Condé-Borbón). Catalina intentó afianzarse entre los dos partidos. Cuando la influencia del almirante Coligny (hugonote) sobre su hijo, ya mayor de edad, se hizo demasiado fuerte (Coligny provocó la guerra contra España, aliada de Francia en ese momento; Felipe II estaba casado con Isabel, hija de Catalina), la reina aprovechó la presencia de todos los hugonotes notables en las celebraciones nupciales de Enrique de Borbón-Navarra con su hija Margarita (1572) para hacer asesinar a Coligny y miles de hugonotes con él. La guerra civil en Francia duró hasta 1598, pues después de desaparecer la casa de los Valois en 1589 fue reconocido universalmente como rey Enrique de Borbón-Navarra, que era el pretendiente más próximo de la casa de los Capetos. Fue entronizado con el nombre de Enrique IV (1589-1610). Este monarca publicó en 1598 el Edicto de Nantes, por el que se concedía a los hugonotes la libertad de religión. Consiguió reconstruir el país, duramente asolado. En 1610 fue asesinado por el fanático Ravaillac, que estaba medio loco (la implicación de la Compañía de Jesús en este asesinato es una de tantas «fábulas de jesuitas», § 88).

3. En *Inglaterra,* los regentes (durante la minoría de edad de Eduardo VI, 1547-1553, hijo de Enrique VIII) introdujeron la doctrina protestante, si bien la forma externa de la Iglesia siguió siendo católica (§ 83). En 1549 apareció el *Common Prayer Book.* Muerto Eduardo a los pocos años, le sucedió su hermana mayor, María (1553-1558). Su intento de restaurar el catolicismo fracasó. Isabel I (1558-1603) volvió a introducir el protestantismo y dio forma definitiva a la alta Iglesia anglicana. Todo el poder y el prestigio de Inglaterra en la época moderna quedaron asentados durante este reinado; los ingleses comenzaron a ser un pueblo marinero; surgen las primeras colonias inglesas. Tras la destrucción de la «Armada Invencible» española en 1588, Inglaterra pasó a ocupar el lugar de España como primera potencia naval. María Estuardo, reina de Escocia, prima de Isabel y legítima heredera del trono de Inglaterra según los católicos, no logró afianzarse frente a un pueblo que ya tenía mentalidad calvinista y puritana y huyó a Escocia, donde fue ajusticiada en 1587. Su hijo, no obstante, fue reconocido por Isabel como heredero de la corona inglesa.

4. En *España,* Felipe II (1556-1598) sucedió a su padre, Carlos. Católico riguroso, Felipe II intentó en vano, empleando métodos inadecuados, reprimir la Reforma en los Países Bajos y en Inglaterra. La Inquisición, alentada por él, lo que hizo fue más bien arrastrar a los Países Bajos a la apostasía. La formidable «Armada Invencible» fracasó estrepitosamente ante Inglaterra. Judíos y moriscos fueron expulsados de España. Con el reinado de Felipe III (1598-1621), hijo de Felipe II, el poderío mundial de España empezó a declinar.

El jesuita Francisco *Suárez* (1548-1617) abrió nuevos caminos en el campo de la teología (doctrina de la gracia; esencia del estado religioso) y de la teoría del derecho natural; en su concepción del derecho de gentes se anticipó a Hugo Grocio; también ejerció gran influjo en la ortodoxia protestante.

5. En parte como compensación de los territorios perdidos en Europa, gracias a los descubrimientos de ultramar se registró un reflo-recimiento de las *misiones* (§ 94). En las colonias españolas, el mismo Estado promovió la cristianización de los indios; los métodos y efectos concomitantes no siempre se correspondieron con el espíritu del mensaje de Jesús. En 1541 los misioneros consiguieron una legislación humana para la protección de los indios (el padre Las Casas).

6. Desgraciadamente, la expresión «contrarreforma» se emplea harto frecuentemente de forma imprecisa y con significados diversos. Aquí lo distinguimos del conjunto de la reforma interna de la Iglesia, entendiendo por «contrarreforma», literalmente, las tentativas emprendidas por los católicos contra los movimientos protestantes. Evidentemente, las manifestaciones que vamos a considerar en este capítulo guardan relación con aquel concepto de poder que, como hemos visto (§ 48), jugó un papel central en la conciencia de los papas desde Gregorio VIL Ahora bien, atribuir tales manifestaciones únicamente a un afán egoísta de dominio sería juzgar de forma demasiado superficial y simplista. En el conjunto de la reacción católica, que obedeció tanto al instinto de autoconservación como al mandato misionero universal, podemos constatar un sinnúmero de impulsos religiosos.

Por otra parte, también hay que tener en cuenta que esta tarea constituyó una piedra de toque especialmente dura para el amor cristiano. La dureza de la controversia fue grande por ambas partes, en los estamentos rectores seculares como en los eclesiásticos. Atendiendo al conjunto, hay que decir que a menudo tal dureza, aun en los casos de la más sincera entrega personal de cada jerarca a su misión, no marchó acorde con el espíritu del evangelio. Los católicos necesitaban: *a)* contener el ataque, *b)* sofocar los gérmenes de protestantismo dentro de la Iglesia y *c)* recobrar los territorios perdidos. Para solventar estas tres tareas se emplearon todos los medios: religiosos, teórico-teológicos, políticos y materiales (la Inquisición). No cabe afirmar que se hicieran suficientes esfuerzos para tratar de comprender y aceptar las justificadas aspiraciones religiosas de los innovadores.

En la esfera de los intereses políticos, el concepto de Contrarreforma cobró un significado especial, más estricto (§ 91, II). Mas también aquí hay que tener en cuenta que el frente político y político-eclesiástico de los católicos siguió desunido, aun después de la celebración del Concilio de

Trento (sobre todo a causa de la rivalidad entre los Habsburgos y los Borbones).

§ 90. *ESCRITORES CONTRARIOS A LA REFORMA*

1. Lutero comenzó su actuación pública con una disputa teológica. Sus noventa y cinco tesis sobre la eficacia de las indulgencias, hechas públicas en 1517 y que gracias a la imprenta fueron conocidas en brevísimo tiempo por todos los interesados en Alemania y fuera de ella, constituyeron una llamada a todo el mundo teológico para pronunciarse sobre las opiniones vertidas en ellas. La teología era entonces algo que interesaba a todo el mundo culto. Disputas similares a las provocadas por Lutero se cultivaban entonces, poco menos que por espíritu deportivo, en discusiones, cartas y panfletos. Nos hallamos en un ambiente de gusto por las disputas escolástico-humanistas, las cuales se tomaban muy en serio, tanto que las discusiones, tanto privadas como públicas, estaban reguladas por una especie de *comment* científico. En cuanto a su contenido, las discusiones eran un reflejo de la altura intelectual del tiempo: la baja Escolástica y el Humanismo. Muchas palabras, muchas sutiles y desmedidas distinciones de concepto en problemas secundarios, pero poca teología verdadera. Las series de tesis de Lutero de 1517 y 1518 superaron con mucho este tipo de teología: repletas de contenido teológico y religioso, eran claros testimonios del proceso de transformación que en él se desarrollaba, en medio de múltiples luchas psicológicas y espirituales. A pesar de todo, la discusión teológica sobre las opiniones de Lutero se desarrolló durante mucho tiempo en esa atmósfera velada en que las palabras suelen tomarse más en serio que el pensamiento, es decir, en que el pensar se sustituye por el razonar. La disputa de Leipzig de 1519 estuvo esencialmente impregnada de esta atmósfera. Nada muestra tan claramente la peligrosa y catastrófica confusión de la teología de entonces como el hecho de que fuese posible este debate, en el que se discutieron principios católicos fundamentales, dos años después de la aparición de las famosas tesis y después de todo lo que desde tales tesis había proclamado Lutero.

Las tesis sobre las indulgencias poseen especial significación en lo concerniente a la profundización que Lutero pretendió y alcanzó (§ 81, III). Comienzan con una afirmación perfectamente católica, que resume lacónicamente la doctrina cristiana fundamental de la *metanoia* y la mayor justicia interior. De hecho, las tesis en su conjunto constituyeron un fuerte ataque contra la Iglesia, aun cuando en su intención eran un serio intento de reforma en la Iglesia y para la Iglesia.

2. Las tesis de Lutero de 1517 y sus primeros escritos teológicos publicados inmediatamente después fueron por largo tiempo tratados por el catolicismo oficial, con increíble ligereza, como «disputas de frailes». Por

ello es legítimo hacer especial hincapié en la segura visión católica de aquellos hombres que desde el principio advirtieron el carácter demoledor de las tesis de Lutero, aun cuando su reacción, desde el punto de vista religioso como teológico, quedó muy por debajo de lo que la tarea requería.

a) Hay que mencionar, en primer lugar, al docto Juan Eck (1486-1543), profesor de teología y párroco de Ingolstadt.

Antes de ser teólogo controversista, siendo aún profesor de teología, Juan Eck había mostrado un interés de tipo humanista por la geografía, las matemáticas y las ciencias naturales, y en estos campos dio muestras de un saber sorprendentemente amplio. Desde muchacho conocía de memoria toda la Sagrada Escritura. Por desgracia, no podemos decir que su pensamiento teológico se hubiese nutrido directamente de la Biblia. Juan Eck no sólo malinterpretó la primera de las tesis de Lutero sobre las indulgencias, no sólo no percibió bien las preocupaciones pastorales latentes en ellas, sino que además, en sus continuos y numerosos escritos de controversias contra Lutero, muchos de ellos elaborados con demasiada prisa, no supo exponer la teología católica por su lado más favorable. Bien es verdad que Eck, como muchos de sus correligionarios (y el mismo Lutero), desconocían fatalmente el elemento católico implícito en las aspiraciones religiosas fundamentales de la Reforma. Sus exposiciones sobre la misa son una especie de meditaciones de una superficialidad deplorable sobre los méritos, incapaces de causar la más mínima impresión en el ánimo de Lutero, aun en el caso de que éste hubiera prestado mayor atención de la que en realidad le prestó.

Pese a todo, la obra de Juan Eck fue importante desde el punto de vista de la historia de la Iglesia, aunque hasta hoy no haya sido objeto de adecuado estudio y exposición. Juan Eck, ante todo, advirtió muy pronto en Lutero su nueva concepción fundamental, que negaba la tradición y, por tanto, daba por supuesto o cuando menos tendía a un nuevo concepto de Iglesia. Al dirigir sus ataques contra Lutero, contribuyó a clarificar la situación del lado católico, despertando asimismo a los católicos (aunque no siempre con acierto). A lo largo de toda su vida luchó contra la innovación religiosa con numerosos escritos y como representante católico en importantes diálogos de controversia (Baden, 1526; Hagenau, 1540; Worms, 1540-1541). Con los años su seriedad religiosa fue en aumento. Como párroco de Nuestra Señora de Ingoldstadt, Juan Eck respaldó su notable actividad con la publicación de sus sermones (en cinco volúmenes).

b) A Juan Eck se unió muy pronto un gran número de hombres procedentes sobre todo de las órdenes mendicantes y de grupos laicos de Alemania, Italia, España, Inglaterra y Polonia, que se dedicaron a la misma labor. De ellos, hoy por hoy, no son conocidos más de trescientos.

Uno de los primeros que se alzaron contra Lutero fue Jerónimo Emser (1478-1527), secretario del duque Jorge de Sajonia, a una de cuyas

lecciones humanistas había asistido Lutero en cierta ocasión. Desde la perspectiva de la historia de la Iglesia fue de especial importancia la labor del canónigo de Breslau Juan Cocleo (1479-1552).

Cocleo fue hombre de grandes dotes, destacado humanista y experto historiador, geógrafo y pedagogo. No obstante, comenzó bastante tarde sus estudios; en 1504 lo encontramos en la facultad de artes de Colonia. En 1510 pasó a Nüremberg en calidad de rector de la escuela latina de San Lorenzo. Para llevar a la práctica los planes de sus amigos pedagogos, redactó varios manuales, por ejemplo, una gramática latina y un método de canto, que tuvieron varias ediciones.

Cocleo abandonó su actividad humanística, tan querida por él, pata poder dedicarse al servicio de la Iglesia amenazada. Fue un trabajador abnegado que, para crear una literatura teológico-pastoral católica o simplemente para poner a disposición de los católicos esta o aquella imprenta, se vio envuelto en continuas dificultades económicas. Como muchos otros, tampoco Cocleo disfrutó de suficiente apoyo por parte de los dirigentes eclesiásticos.

Desde el punto de vista histórico, lo más decisivo ha sido su desafortunada imagen de Lutero, que hasta bien entrado el siglo XX, y casi sin excepción, ha dominado y condicionado las opiniones de los católicos sobre Lutero.

Cocleo exageró desmesuradamente determinados defectos de Lutero y presentó una imagen global, basada en leyendas sin fundamento, que no era sino una caricatura de su adversario (Lutero mentiroso, borrachín y mujeriego). Que esta inexcusable imagen de Lutero fuese obra de un cristiano tan sacrificado y discreto, solamente puede entenderse teniendo en cuenta cuán groseramente solía Lutero proclamar a los cuatro vientos las crasas y manifiestas deformaciones de la doctrina y la vida eclesial católica, oscureciendo sobremanera con ello su propia predicación de la fe.

He aquí otros teólogos controversistas católicos de la época: Conrado Wimpina (alrededor del 1460-1531), profesor y rector de la recién fundada Universidad de Francfort del Oder. Juan Dietenberger (1475-1537), profesor en Maguncia y autor de una desmañada traducción de la Biblia. El docto franciscano Gaspar Schatzgeyer (1463-1527), uno de los controversistas dogmáticos más simpáticos e irenistas, que en su concepción de la misa demostró una gran profundidad. Alberto Pigghe (1490-1542), defensor de la tradición y la jerarquía; Jorge Witzel (1501-1573), que recién ordenado sacerdote se pasó al protestantismo, pero luego volvió al catolicismo, siendo consejero del abad de Fulda y ejerciendo en Maguncia una fecunda actividad como escritor; Miguel Helding (1506-1561), obispo auxiliar de Maguncia y por breve tiempo representante de la archidiócesis de Maguncia en el Concilio de Trento, destacado colaborador en la conversación religiosa de Ratisbona; Juan Gropper (1503-1559), que

siendo todavía seglar trabajó a favor de la Iglesia y después, siendo prepósito de Bonn, mantuvo la diócesis dentro de la Iglesia católica, combatiendo a Hermann von Wied; Juan Wild (1495-1554), canónigo magistral de Maguncia; Jacobo Gretser SJ (1562-1625), profesor en Ingolstadt; el cardenal Estanislao Hosio (1504-1579), que siendo obispo de Ermland mantuvo su diócesis como enclave católico dentro de la Prusia oriental, que se hacía progresivamente protestante, y a quien sin duda se debe el mérito de la victoria de la Iglesia en Polonia; los tres Juan Fabri, el más importante de los cuales fue el arzobispo de Viena (1478-1541), autor del *Malleus in haeresim luteranam* (1524). El segundo Juan Fabri (1504-1558), canónigo magistral de Augsburgo, fue amigo de Pedro Canisio y autor de un catecismo; el tercero de los Fabri (1470-1530) fue dominico y un infatigable predicador contra la innovación protestante.

c) También los italianos contribuyeron notablemente a la defensa de la doctrina católica y a la refutación de Lutero. De todas formas, los primeros escritos polémicos fueron las publicaciones de Silvestre Prierias († 1523), «Magister sacri palatii» del papa, de una talla teológica algo más que mediocre; estos escritos hicieron hasta demasiado fácil la victoria de Lutero sobre sus adversarios.

Entre los controversistas italianos más importantes destacaron algunos por su profunda comprensión de los problemas que ya les había planteado el evangelismo (§ 86) y que volvían a plantear los reformadores (Gaspar Contarini, Seripando y Nacchianti: estos dos últimos pertenecientes al grupo progresista durante el primer período de sesiones del Concilio de Trento; Nacchianti, por su parte, había estudiado con especial profundidad el libro de Lutero *Sobre la libertad del cristiano).*

Otros adversarios literarios de Lutero en Italia fueron: el dominico cardenal Tomás de Vico Cayetano († 1534, del que ya hemos hablado), uno de los teólogos más importantes de su tiempo, autor de un comentario a la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino; y Ambrosio Catarino Polito (1484-1553), también dominico: su *Apologia pro veritate catholica fidei,* aparecida en 1520 y dedicada al joven emperador Carlos, fue también utilizada por los controversistas alemanes. En 1521 Lutero elaboró una refutación (que se publicó en alemán en 1524 bajo el título «Revelación del último cristiano por Daniel, contra Catarino»). Al primer escrito de Catarino siguieron otros, unos dirigidos contra Lutero, otros contra Erasmo y otros católicos que le parecían sospechosos de heterodoxia. Como arzobispo de Monza, participó en el Concilio de Trento y desempeñó buen papel como teólogo.

d) En consecuencia con el alto nivel teológico de España, la aportación de este país a la teología de controversia fue muy considerable. Su contribución más importante fue la que hicieron los teólogos españoles en Trento (§ 89).

e) Junto a los más conocidos polemistas contra Lutero hay además otros, cuya obra ha sido en gran parte olvidada. Así, por ejemplo, Juan Antonio Pantusa († 1562, cuando tomaba parte en el Concilio de Trento), autor de escritos sobre la eucaristía, la Iglesia visible y el primado; Isidoro Clarius († 1555, uno de los pocos benedictinos que aparecen en esta serie), autor de una «Exhortación a la unidad» (que Cocleo no permitió que se imprimiese en Alemania, dado su carácter irenista, y apareció en Milán en 1540). El cardenal Marino Grimani († 1546), autor de un Comentario a las cartas a los Romanos y a los Gálatas en defensa de la fe (publicado en Venecia en 1542); Antonio Pucci, cardenal obispo de Albano († 1544), defensor de la presencia real de Cristo en la eucaristía. Mayor importancia tuvo la obra teológica del franciscano Delfino († 1560), teólogo conciliar en el primer período de Trento.

Hasta hace no mucho tiempo, a la mayoría de estos hombres se les ha tenido en el olvido. Hoy[1] se les vuelve a prestar atención, porque se está convencido de que nuestra imagen histórica de la Reforma y nuestro reconocimiento de las fuerzas espirituales de entonces no dejará de ser necesariamente incompleta, mientras nos limitemos a escuchar exclusivamente a los innovadores e impugnadores, y no también a los defensores.

3. Desgraciadamente, esta obra, ingente por su cantidad, no lo es tanto por su valor intrínseco. Hay más elementos interesantes e importantes de los que creíamos (por ejemplo, un Gropper o un Contarini), pero faltan figuras geniales y creadoras que sean verdaderamente relevantes. No encontramos aquí valores sobresalientes ni en cuanto a personalidades ni en cuanto a creaciones de pensamiento o lenguaje.

Efectivamente, si exceptuamos a Cayetano, que fue el único que destacó como teólogo, la labor de estos hombres se centró demasiado, aunque no solamente, en la defensa. Lutero atacaba; ellos se defendían. Sólo en contadas ocasiones dejaron entrever la riqueza de sus propios ideales de forma racionalmente sugerente o siquiera convincente. El trabajo que se hacía era, ante todo, de segunda mano. En vez de hacer verdadera apología, se caía en exceso en la polémica. Mas la victoria es siempre patrimonio de la ofensiva y la creatividad.

A más de esto, en las filas católicas no destacó mucho aquella genialidad, que sería la que en último término provocaría la transformación: la santidad. En ellas hubo ciertamente hombres cuyo talante religioso despertó simpatías y prestó eficacia humana y religiosa a las distintas formas de refutación. Las realizaciones teológicas de Gropper de Colonia o de Witzel o del famoso Gaspar Contarini y, sobre todo, de algunos teólogos

[1] Los católicos Nicolás Paulo († 1930) y José Greving († 1919) fueron los que dieron gran impulso a estas investigaciones.

de Trento (por ejemplo, Seripando, a quien ya hemos mencionado tantas veces, y, en otro estilo, el cardenal Hosius) tuvieron gran importancia. Pero también aquí faltó lo concluyente, lo convincente sin más. Su actitud defensiva no alcanzó jamás la fuerza inquietante, impetuosa y arrolladora del lenguaje y la exposición de Lutero. Faltó también en gran medida lo popular. De ahí que, por ejemplo, un importante medio de propaganda como los folletos satíricos quedase casi por completo en manos de los protestantes[2]. La verdad en sí nada pierde cuando se expresa en fórmulas trasnochadas, pero sí se atenúa su fuerza efectiva, que depende esencialmente de la forma lingüística, del lenguaje.

Las múltiples deficiencias de la teología católica de controversia estuvieron en parte condicionadas por la situación general, que antes de la Reforma se caracterizaba por un debilitamiento general de las fuerzas espirituales (el obispo Briconnet dijo en 1518 que su diócesis estaba «anémica»). El ataque de Lutero llegó de improviso. Los puntos de vista y las ideas de los reformadores eran en muchos aspectos nuevos y desconcertantes (contra lo que se suele afirmar, Lutero sólo reavivó herejías ya refutadas mucho tiempo atrás). Hubo que defenderse como buenamente se pudo. El ataque se extendió sin cesar a un frente cada vez más amplio y había mucho que hacer para rechazar continuamente las inculpaciones, las antiguas como las nuevas. Era una labor ingrata.

4. Pero precisamente esto hizo que saliera a la luz, pujantemente, la ya mencionada fidelidad. Aun cuando no faltó el ergotismo, el afán de tener razón (en Eck, precisamente), sin embargo en alguna medida y en algunos lugares se consiguió detener la ola protestante. Los adversarios literarios de Lutero en la primera mitad del siglo XVI, y aun en la segunda, tuvieron, como tarea prioritaria, que contener el ataque, servir de dique. Y esta tarea la cumplieron en el sentido y alcance indicados.

El carácter católico de esta labor se manifestó fundamentalmente en su orientación esencial a la Iglesia. Ciertamente, no se puede decir que en general sus exposiciones sobre la Iglesia respondieran a la profundidad de los textos neotestamentarios (sobre todo los que se refieren al cuerpo místico); más bien acentuaron en exceso el lado jerárquico, y ello en su dimensión jurídica. Sin embargo, fueron índice de algo decisivo: se apoyaban en una base en conjunto unitaria y enraizada en la tradición. Lo que esto significa se puede apreciar en la disputa de Leipzig y en algunos resultados particulares de la época, por ejemplo, el obtenido por el cardenal Hosio en Ermland: allí, en medio de la teología (con todo su confusionismo), se mantuvo una autoridad común, y la doctrina católica oficial no dejó de ser la base sobre la que se desarrolló la discusión y se

---

[2] Mas sí poseemos un representante destacado y no superado de este género: Tomás Murner, principalmente con su *Conjuración de los locos* o *De las grandes locuras luteranas.*

clarificaron las posiciones, esto es, la base sobre la que se pudo luego levantar el nuevo edificio de la vida católica. Allí, igualmente, se manifestó la pujanza de lo que se tenía por obligatorio y vinculante. Sobre esta base, un hombre como el cardenal Hosio pudo, manteniéndose en una actitud de simple servidor (lo que a veces le hizo caer en la sequedad de un maestro de escuela), disponer de un apoyo seguro y fuerte para ejercer una amplia e incluso decisiva influencia en las relaciones generales entre la Iglesia y el Estado.

Con su fiel e infatigable esfuerzo y con su firmeza de principios, estos escritores robustecieron también la conciencia de los católicos. En este aspecto su trabajo vino a suponer una condición especialmente importante para el éxito de la positiva transformación interior que se propias posiciones, los interrogantes recíprocos crecen, podríamos decir, por todos los frentes.

6. Casi todos los escritos de estos hombres tienen un carácter coyuntural. Tanto el material empleado como la metodología no llegaron a constituirse en disciplina teológica sistemática y científica hasta finales del siglo, por obra de Belarmino (apdo. 9). Pero aquí ya nos encontramos en una atmósfera completamente distinta. La polémica permanece, pero forma parte de una labor positiva y pasa al ataque.

7. Toda una serie de católicos se propuso organizar en lo posible la defensa literaria del catolicismo, fomentando para ello las imprentas católicas: por ejemplo, Eck, Cocleo, Helding, el obispo de Breslau Jacobo de Salza, Aleander, Morone (que hubo de prevenir contra injurias y provocaciones) y Canisio. En general, la curia les negó apoyo financiero. Sólo algunos (como Aleander, Contarini y Morone) llegaron a desentrañar de qué se trataba y qué medios generales se debían aplicar. Los teólogos alemanes, como Cocleo y Eck, decepcionados una y otra vez por Roma, se consumieron en su esforzado trabajo. El cambio de rumbo no se produjo hasta después, cuando se acometieron grandes empresas centrales, sobre todo desde el pontificado de Gregorio XIII (S 91).

8. En la teología de controversia, como en muchos otros campos (tanto defensivos como constructivos), hubo una etapa particular, caracterizada por los trabajos de los jesuitas. Pedro Canisio opinaba que en Alemania un escritor valía más que diez profesores. El fue quien recomendó la creación de un colegio especial de escritores jesuitas con el fin de componer libros de controversia teológica en alemán.

Pero los jesuitas, fieles a su programa, no se dedicaron prioritariamente a combatir el protestantismo, sino a promover la reforma del clero. En muchos informes y sínodos, en efecto, se atribuía insistentemente al clero la culpa del derrumbamiento de la Iglesia. Mas los jesuitas, en las controversias habladas (o predicadas), fueron al principio bastante reservados. Ignacio había inculcado repetidamente a su gente la

siguiente idea: «Hemos de comenzar con aquello que aúne los corazones, no con cosas que lleven a la discusión». A los enemigos hay que «combatirlos con dulzura y modestia». Uno debe defender a la Sede Apostólica, pero no de tal modo que sea acusado de papista, pues entonces se destruiría la confianza. «¡Intentar atraérselos, y apartarlos del error con discreción y caridad!». «Quien en nuestros días quiera ser útil a los descarriados necesita sobre todo gran amor, y debe desterrar de su alma todo lo que pudiera disminuir el respeto por los herejes; debe tratarlos amistosamente». El padre general Acquaviva prohibió la difusión de un escrito cargado de odio contra Lutero.

Desgraciadamente, esta recomendada actitud de reserva no se impuso ni mucho menos en todas partes. Los puntos de vista radicales (expuestos incluso en forma grosera) tuvieron cada vez más repercusión. Matar a los protestantes llegó a ser como matar a los ladrones, falsificadores de moneda o insurrectos.

9. En el ámbito científico supuso un cambio notable la figura y la obra del polifacético teólogo jesuita *Roberto Belarmino* (1542-1621), profesor, provincial, teólogo de la corte pontificia bajo el pontificado de Clemente VIII y cardenal (canonizado en 1930 y proclamado doctor de la Iglesia en 1931). Aunque el primer tomo de su obra capital, *Controversias* (que atribuía al papa un poder sólo indirecto sobre lo *mundano),* fue a parar al *índice* por decisión de Sixto V y dentro de la misma Compañía produjo fuerte animosidad, de la que él mismo se quejó amargamente, sus tesis marcaron un nuevo camino para el futuro.

Por lo demás, Belarmino, como Pedro Canisio, ejerció un influjo «universal» con sus catecismos, que fueron traducidos a sesenta idiomas; su *Catecismo abreviado,* por ejemplo, tuvo más de cuatrocientas ediciones. También fue Belarmino escritor ascético (su obra *Sobre el arte de morir)* e historiador. El hecho de que fuera amigo de Felipe Neri y de Francisco de Sales aclara cierta impresión desfavorable que produce su autobiografía. Naturalmente, también en él volvemos a encontrar las limitaciones típicas de toda teología de controversia, las mismas que hemos advertido en el caso de Contarini: los valores católicos de la herejía y las intenciones religiosas de los adversarios no se conocen suficientemente. También aquí sucumbió Belarmino a los condicionamientos de su época.

§ 91. *LOS PAPAS DE LA CONTRARREFORMA. LAS IGLESIAS CATOLICAS NACIONALES*

El doble título de este apartado no menciona sólo por casualidad dos temas históricos coincidentes, y que por eso deben ser expuestos simultáneamente. Ambos guardan entre sí, fatalmente, muy estrecha

relación. A pesar de sus fuertes —a veces fortísimas— tensiones mutuas, ambos temas dependen el uno del otro irremisiblemente.

I. LA LABOR DE LOS PAPAS

1. La reforma interna de la Iglesia, al crear valores católicos nuevos o revitalizar los valores antiguos, despertó automáticamente la autoconciencia eclesial católica. Esta autoconciencia, al chocar con las fuerzas y estructuras de la Reforma protestante, inmediatamente dio pie a una actitud contrarreformista poco menos que espontánea. Y cuando esta actitud se cultivó de manera consciente y se expresó por medios propios y adecuados, la reforma intraeclesial pasó a convertirse en la Contrarreforma propiamente dicha.

a) Como etapa previa de esta transformación podríamos señalar la resistencia política general contra la innovación y, más concretamente, los intentos de constituir alianzas políticas entre los católicos, alianzas que después constituirían un factor decisivo de la Contrarreforma.

En la esfera religioso-eclesiástica, el paso se dio conscientemente con el *establecimiento de la Inquisición romana* en 1542. Su creador fue el napolitano Carafa, en quien había encontrado gran eco el espíritu fanático de la Inquisición española. El español Ignacio de Loyola también colaboró a ello. Esta Inquisición fue el medio apto para aniquilar todos los gérmenes heréticos en Italia primero y en España después. Desgraciadamente, también la Inquisición romana resultó ser una institución terrible (§ 56). Menos mal que la relación de los papas con ella fue muy desigual.

La Inquisición romana desencadenó su furor al máximo cuando ocupó el solio pontificio su creador, hombre poseído de un terrible fanatismo, que ya tenía setenta y nueve años y que tomó el nombre de Paulo IV (1555-1559). Paulo IV sucedió a Marcelo II, el cardenal legado Cervini de la primera época del Concilio de Trento, humanista, eclesiástico cultivado, cuya elección había dado respiro a los partidarios de la reforma, y a quien Dios llamó tras un brevísimo pontificado de veintidós días.

El nuevo papa fue la dureza personificada. Desatendiendo por completo las demandas de Seripando, la Inquisición prefirió, al decir de este mismo cardenal, el uso inhumano de la fuerza bruta en el mismo espíritu de su fundador, que llegó a hacer esta terrible confesión: «Si mi propio hijo fuera hereje, yo sería el primero en recoger leña para quemarlo». En el proceso contra el cardenal Morone, que injustamente estuvo encarcelado durante dos años y sólo a la muerte de Paulo IV recuperó la libertad (y la rehabilitación de su persona), el mismo papa manifestó: «No se necesita un procedimiento judicial propiamente dicho; el papa sabe muy bien cómo están las cosas; él es el verdadero juez, capaz de dictar sentencia sin más requisitos».

b) Paulo IV fue un hombre terriblemente consciente de sí mismo. Como Inocencio III en el siglo XIII, pretendió en pleno siglo XVI, cuando ya en el Imperio los protestantes se habían puesto en contra del emperador y sus aliados, obtener la supremacía sobre todos los poderes políticos. Completamente increíble resulta hoy su bula de 1559, firmada también por treinta y un cardenales, en la que se declara in-condicionalmente que el papa «posee la plenitud del poder sobre todos los pueblos y reinos y a todos juzga». Esta bula renovó todas las antiguas penas contra los herejes y ordenó que cuantos apostatasen de la fe perderían sus cargos, dignidades, poderes y coronas, que desde entonces pertenecerían al primer católico que se hiciese con ellos. La bula, con formulaciones exageradísimas, concluía de la dignidad del papado la imposibilidad de apostasía del romano pontífice, aun cuando éste aún no haya sido *promotus* (promovido). Su rechazo del concilio respondía al mismo espíritu autocrático, fuertemente impregnado de desconfianza.

La misma desconfianza, dirigida esta vez contra las órdenes religiosas, por ejemplo, contra los jesuitas, puso considerables trabas a lo nuevo que iba surgiendo en la Iglesia.

Pero justamente en este papa, tan preocupado por la pureza de la fe, los cálculos políticos provocaron una grave ceguera para advertir el peligro que para el catolicismo suponía su alianza con Francia, principal apoyo de los protestantes alemanes y aliada de los turcos. También aquí se dejó arrastrar por la desconfianza: ¡Fernando, el sucesor de Carlos V, había recibido la corona imperial sin cooperación de los legados pontificios!

El papa, en cambio, dispensó gran confianza a sus sobrinos, a quienes inconscientemente permitió realizar toda clase de chantajes. Elevó a dos de ellos al cardenalato y a un tercero le invistió de bienes eclesiásticos en exceso. Impulsado por su sanguinario sobrino Carlos, hombre sin moral ni conciencia, impulsado también, en parte, por su patriotismo napolitano local, entró en guerra con España, primera potencia católica, lo que provocó el riesgo de un nuevo «sacco di Roma» (esta vez a cargo del duque de Alba, cuyos tercios llegaron a las puertas de Roma). Hasta el final de su pontificado no cayó en la cuenta de los perjuicios ocasionados por sus dos sobrinos. Pío IV puso fin a esta situación.

c) Por otra parte, Paulo IV fue un auténtico reformador. Hizo suya e impulsó la causa reformadora, por la cual hasta entonces muy poco se había hecho en el concilio. Procedió severamente contra muchos abusos, por ejemplo, contra la simonía. Intentó obligar a los obispos a cumplir con el deber de la residencia y retener en sus conventos a los frailes «vagabundos» (uno de los males más antiguos, anterior incluso a la Orden benedictina).

d) También en este caso se puso de manifiesto que para la eficacia histórica lo decisivo es, a la postre, la estructura fecundada y creativa, o su

falta, no las fuerzas de la esfera religioso-moral privada. La pureza de intención de Paulo IV, con las limitaciones apuntadas, fue innegable, pero su reacción unilateral le impidió alcanzar sus objetivos. Su cruel obsesión por la sospecha y la destrucción, su confianza exagerada en la posibilidad de defender la pureza de la fe mediante la violencia descarnada, su ampliación un tanto caprichosa de las competencias de la Inquisición (que persiguió incluso la blasfemia, la inmoralidad y la simonía; para la incoación de un proceso bastaba la mera denuncia sin fundamento o la simple sospecha) y su negativa a la celebración del concilio ecuménico menoscabaron sustancialmente los grandes esfuerzos reformadores de este papa[3]. Paulo IV desconoció las leyes sociológicas más elementales y se vio tarado por su ruda oposición a la ley del amor. Podemos decir, sin duda, que este papa acabó obstaculizando básicamente la Contrarreforma que él mismo tan enérgicamente pretendía.

2. La misma ley de la eficacia histórica (lo decisivo no es el querer personal, sino el asentimiento correcto de la estructura y el empleo realista de las fuerzas objetivas que la comunidad ofrece) volvió a cumplirse, aunque en el sentido opuesto, con el pontificado de su sucesor, el papa Pío IV, un Médici[4] (1559-1565). A diferencia de su predecesor, rebosante de celo religioso, Pío IV fue una persona de talante mundano. Pero, al aceptar las realidades políticas y político-eclesiásticas del momento y utilizar los recursos existentes y reprimir las fuerzas abiertamente perjudiciales, consiguió resultados no sólo importantes, sino decisivos, sin tener que destruir nada directamente.

a) Pío IV volvió a hacer política imperial, convocó nuevamente el concilio y lo llevó a término. Desarrollando, además, todas las posibilidades de las personas que estaban a su disposición y fomentando con espíritu unificador y constructivo la acción de otros en el mismo sentido, logró que durante su pontificado comienza la Contrarreforma político-eclesiástica propiamente dicha: Pedro Canisio ganó para su causa al duque de Baviera Alberto V (véase visión general y apdo. II, 3); el cardenal Estanislao Hosio salvó el catolicismo en Ermland.

El proceso seguido contra los dos sobrinos de Paulo IV, que terminó con el ajusticiamiento de ambos bajo su pontificado, tuvo gran importancia histórica, pues con él, de hecho, se acabó para siempre el nepotismo político de alto nivel en la historia del pontificado.

b) Es verdad que el mismo Pío IV protegió en exceso, y con poco celo eclesiástico, a sus propios parientes y que promovió a dos de ellos a la púrpura cardenalicia cuando aún eran unos niños. Pero uno de ellos llegó a ser un santo, que tuvo una significación inmensa para la renovación

---

[3] También el *índice* publicado por Paulo IV fue rigurosísimo. A la muerte del papa, dicho *índice* fue retirado.
[4] Pero no fue miembro de la famosa familia florentina.

eclesiástica: *san Carlos Borromeo* (1538-1584), que a los veintiún años era ya secretario de Estado del papa y desde el año 1561 arzobispo de Milán, aunque no se ordenó de sacerdote hasta 1563. El cardenal Borromeo fue un representante ejemplar e iniciador decidido de una reforma de carácter religioso y caritativo, penetrada de un heroico afán de servicio cristiano. Tras la muerte de Pío IV (1565) y conseguida la elección de Pío V, que también fue santo, Carlos Borromeo vivió en su sede episcopal de Milán. En cuanto a la realización de las reformas del Concilio de Trento, que ya desde 1564 había impulsado en su diócesis desde Roma, su actividad tuvo repercusiones más allá de sus fronteras, en el norte de Italia (incluido el Tesino y el Veltlin, en el valle de Engadina). Su preocupación se centró preferentemente en las vocaciones sacerdotales (fundación de seminarios, ayuda a los estudiantes) y en la enseñanza (muy relacionada con las vocaciones desde el punto de vista organizativo), en la construcción de iglesias y en la presentación solemne y atractiva del culto divino (uno de los instrumentos pastorales más importantes de la restauración eclesiástica de entonces). Con el fin de traspasar a la vida las normas reformadoras y garantizar su desarrollo, celebró once sínodos diocesanos y cinco sínodos provinciales.

Pero las anomalías existentes en este campo tenían raíces muy profundas. Prueba de ello fue la resistencia que tuvo que superar este cardenal y arzobispo, que no buscaba otra cosa que servir al prójimo. La culminación de dicha resistencia fue un atentado contra su vida, surgido en el seno de una orden totalmente secularizada, la de los «Humillados» (disuelta por san Pío V).

c) Toda la obra reformadora del santo se sustentó en una vida de oración y sacrificio cada vez más intensa (bajo la influencia de los jesuitas), en cuyo centro estaba la contemplación del crucificado.

El papa Gregorio XIII tuvo motivos para obligar al santo arzobispo a suavizar los rigores de su ascética. La mayor parte de sus ingresos los dedicó a obras de caridad. Su talla de buen pastor, dispuesto a dar la vida por las ovejas, quedó acreditada con ocasión de la peste del año 1576 en su servicio a los enfermos. Pero su heroísmo en nada disminuyó su enorme atractivo (proveniente del círculo de san Felipe Neri y de Mateo Giberti).

Aparte de su actividad reformadora dentro de la Iglesia, san Carlos Borromeo tuvo en su época de Roma múltiples contactos con los movimientos culturales y científicos de la época, alejando de ellos todo lo que sonara a paganismo. Pasaron por su casa todas las figuras importantes[5]. Tuvo estrechas relaciones con el músico Palestrina. Volvemos, pues, a encontrarnos con un Humanismo purificado, cristiano-eclesiástico, el mismo que ya hemos constatado en Giustiniani, Contarini y Cervini.

---

[5] Vivía en el Vaticano: «Academia de las veladas vaticanas» (Notti Vaticane).

Carlos Borromeo murió el año 1584 a la temprana edad de cuarenta y seis años.

3. En Pío V (1566-1572), de la familia Ghislieri, revivió la actitud curial, más enérgica, plenamente consciente de su autoridad. Pero esta su energía y severidad, a las que estaba acostumbrado desde sus tiempos de inquisidor general, se nos presentan (en comparación con Paulo IV) más bien como expresión de una conciencia explícitamente religiosa —rayana en el heroísmo— de la propia responsabilidad. Pío V fue un santo, el primer papa santo de la Edad Moderna: «Sólo puede gobernar a los demás quien se gobierna a sí mismo por entero según la ley de Cristo...». De hecho, el centro de su piedad (como el de la piedad de san Carlos Borromeo) también fue el crucificado (también mantuvo al mismo tiempo una devoción infantil a la Virgen María). Con san Pío V tuvo lugar la definitiva transformación del programa pontificio proveniente de la Edad Media y secularizado en el Renacimiento. Este papa, en efecto, ya no vio en la política un objetivo principal ni un fin en sí mismo y, sobre todo, no consintió en ponerla al servicio de un egoísmo dinástico-mundano. En ocasiones su concepción sobrenatural pareció falta de realismo; consideraba superfluo, por ejemplo, construir fortificaciones en los Estados de la Iglesia: «Las armas de la Iglesia son la oración, el ayuno, las lágrimas y la Sagrada Escritura». Se le puede echar en cara el haber querido convertir Roma en un convento. Pero también hay que reconocer —como dice Seppelt— que «por fin nos encontramos con el ideal de un papa religioso en el sentido pleno de la palabra».

a) Por todo ello, para san Pío V, en cuestiones de reforma eclesiástica, no existía la palabra «imposible». De ahí que sus ataques se dirigieran tanto contra la venalidad de los cargos curiales como contra las muchas y graves anomalías existentes en las órdenes religiosas. Las visitas pastorales ayudaron a realizar la reforma. El mismo papa prestó especialísima atención a la reforma reglamentada del clero secular; en Roma promovió la ejecución de los decretos del Tridentino y en toda la Iglesia procuró, con las disposiciones pertinentes, allanar el camino para su puesta en práctica.

b) Desde mucho tiempo atrás Occidente estaba políticamente dividido. Pero la Santa Sede comprendió verdaderamente el peligro que corría la civilización occidental común, amenazada por los turcos, e intentó atajarlo con una política desinteresada (Pastor). Aliada con España y en naves venecianas (la Liga), consiguió la victoria de *Lepanto* (1571), bajo el mando de don Juan de Austria. «Fue ésta —dice Ranke— la más dichosa jornada bélica que jamás haya vivido la cristiandad». Es cierto que después, en 1673, Venecia firmó una vergonzosa paz unilateral con la Sublime Puerta.

c) Si, pues, la Inquisición romana y Paulo IV constituyeron el *comienzo* y Pío IV señaló el *giro* decisivo hacia la Contrarreforma católica, Pío V supuso indudablemente su primera culminación. A pesar de todos los retrocesos, los muchos e importantes intentos reformistas se consolidaron. Y todos ellos se aunaron en un centro, el papado, que a su vez estaba dirigido por un papa santo. San Ignacio, san Pedro Canisio, san Carlos Borromeo, san Pío V: dio comienzo el siglo de los santos.

4. El programa consistía ahora en seguir apoyando esa concentración de fuerzas en torno al papado y en promover con todas ellas, de forma general y sistemática, tanto la reforma católica como la Contrarreforma aun fuera de Italia. En conseguir esto se cifró el largo e importantísimo pontificado de Gregorio XIII (1572-1585), de la familia de los Buoncompagni. En 1582 llevó a cabo la reforma del calendario. Buen jurista y organizador, convertido (a sus treinta y siete años de edad) de hombre de mundo en reformador espiritual por influjo de san Carlos Borromeo y de los jesuitas y por el ejemplo de san Pío V, este papa vivió con gran dignidad personal, estuvo movido por un gran celo religioso y fue muy regular en sus prácticas espirituales[6].

a) Hasta entonces no había llegado a su punto culminante el peligro que se cernía sobre la Iglesia. El peligro no provenía del luteranismo, sino del calvinismo, que había penetrado profundamente en Francia, Polonia y Hungría. El retorno de Suecia a la Iglesia católica, que entonces parecía próximo, no llegó a realizarse. Toda la Europa del norte de los Alpes, ¿debía acaso hacerse protestante? Había llegado el momento crítico. Pero esta crisis tuvo la virtud de desatar hasta las últimas fuerzas y decidir la salvación de la Iglesia.

b) Gregorio XIII supo apreciar la fuerza de los jesuitas, quienes con él llegaron a su apogeo. Ellos constituyeron la fuerza fundamental de la que el papa se sirvió para extender impetuosamente el espíritu católico por Europa. A los jesuitas se sumó también, al norte de los Alpes, la Orden de los capuchinos; santa Teresa reformó a los carmelitas, san Felipe Neri fundó el Oratorio; las nunciaturas pontificias se transformaron en instituciones estables o simplemente aumentaron (Lucerna, Graz, Colonia); a ellas se confiaron no sólo los intereses diplomáticos, sino los asuntos religiosos y eclesiásticos (su configuración plena no llegó hasta el pontificado de Sixto V); ellas también posibilitaron un conocimiento más exacto de los distintos países y, con ello, un tratamiento más objetivo de los mismos por parte de las a su vez decisivamente reestructuradas congregaciones cardenalicias de Roma. Se estableció una congregación especial para los asuntos de Alemania. Entre los promotores de esta idea

---

[6] Incluso su nepotismo se mantuvo dentro de moderados límites. De todas formas, fue demasiado indulgente con su hijo, que llevó una vida un tanto relajada.

estaban Hosio y Otto de Waldburgo († 1573). El fin que se pretendía alcanzar oficialmente con todo ello era mantener y acrecentar los escasos restos de catolicismo que quedaban en Alemania.

Uno de los factores más importantes —por tocar la raíz de la que arranca toda labor de reconstrucción de la Iglesia, y especialmente la de entonces— fue la fundación o la restauración de los seminarios modelo nacionales en Roma. Se volvió a dotar con nuevos medios el Collegium Romanun, con lo que se consiguió su definitivo afianzamiento. Se construyó la Gregoriana y el Germanicum (de gran importancia ante la escasez de sacerdotes). Se fundó el Colegio Inglés en 1579, que tuvo sus mártires. Todos estos centros fueron dirigidos por los jesuitas.

Con anterioridad a la fundación del Colegio Inglés de Roma se había erigido un seminario misionero para Inglaterra en Douai (al norte de Francia). A éste siguieron otros similares en España y Portugal. El esfuerzo conjunto de estos centros impidió la total extinción del catolicismo en Inglaterra.

En correspondencia con la misma idea misionera, Gregorio XIII fomentó también las misiones de ultramar.

En Alemania se fundaron colegios en Viena, Graz, Olmütz, Praga, Braunsberg, Fulda, Dillingen.

c) El éxito fue diferente: sensacional en Polonia, sólo considerable en Alemania.

He aquí las personalidades individuales que desempeñaron un papel importante en todo esto: 1) los duques de Baviera, Alberto V y sus hijos Guillermo V y Ernesto (1554-1612); 2) Julio Echter von Mespelbrunn († 1617), desde 1572 obispo-príncipe de Würzburgo, donde se encontró con una situación verdaderamente catastrófica, que hubo de restaurar desde los cimientos, cuidando de la formación y fomento de las vocaciones sacerdotales, así como de la construcción de iglesias; él fue quien fundó allí una universidad y un hospital, que aún hoy se conserva; 3) la casa de los Habsburgo desde Rodolfo II (1576-1612), si bien este monarca fracasó en su intentó de promover una Contrarreforma en los territorios austríacos heredados.

Sobre la lucha entre católicos y calvinistas en *Francia,* cf. la «Visión general» de este capítulo.

d) Ahora bien, si contemplamos la historia desde una perspectiva espiritual más alta, y especialmente desde una perspectiva religiosa, el solo éxito no puede justificar plenamente los medios empleados. Esta diferenciación es esencial tanto para el cristianismo como para la valoración de su historia. De ahí que tampoco la debamos olvidar al hacer la valoración cristiana global de los sorprendentes éxitos eclesiásticos del pontificado de Gregorio XIII. Debemos más bien tener muy presente que, a pesar de todo lo dicho, el gobierno de este pontífice no tuvo ni por asomo

una sustancia religiosa tan obvia como el de su santo predecesor. El choque con la innovación eclesiástica, dada la enorme fuerza expansiva del calvinismo, se había convertido para el cristianismo católico en una cuestión de vida o muerte (por lo menos al norte de los Alpes). De ahí que la acrecentada conciencia católico-eclesiástica, por desgracia, reaccionase a veces de forma tan violenta, que no admite justificación alguna desde el punto de vista cristiano.

En la lucha contra la innovación de Inglaterra, Gregorio XIII apoyó la rebelión de Irlanda, lo que acabó provocando más tarde que los católicos fuesen perseguidos más duramente.

Ya hemos dicho anteriormente (p. 146) que la *Noche de San Bartolomé* (1572) no fue un asunto expresamente religioso y eclesiástico, aunque evidentemente también entraron en juego pasiones de carácter religioso. El papa nada supo del plan. Consumado el hecho, la corte francesa informó que se trataba del castigo de una conjura de alta traición y de un golpe de mano contra los herejes. El papa celebró un solemne tedéum y envió sus felicitaciones a París; tomó parte personalmente en la fiesta de acción de gracias que se celebró en la Iglesia nacional francesa; mandó acuñar monedas conmemorativas y proclamó un año jubilar para dar gracias a Dios: una reacción que no dejó de ser, cuando menos, lamentable, por mucho que se quiera pensar que en las guerras «confesionales» de entonces la violencia era empleada por todas las partes contendientes. En época más reciente han sido sobre todo los católicos franceses quienes han hecho una valoración cristiana de aquellos acontecimientos, expiando con sus oraciones la violencia que en la Noche de San Bartolomé se infligió a los cristianos evangélicos.

5. La situación se fue haciendo cada vez más aguda, tanto por el lado político como por el político-eclesiástico y confesional. La propia situación obligó al nuevo papa, Sixto V, a tomar un nuevo rumbo, pero también encontró en él su mejor maestro. En este pontificado —mejor tal vez que en ningún otro— podemos estudiar la necesidad y la legitimidad de la idea y la actuación política del jefe supremo de la Iglesia en aquella época y, al mismo tiempo, cómo cabe mantener tal idea y actuación libres de toda mundanización.

a) Sixto V (Peretti, 1585-1590), procedente de la clase humilde, ingresó siendo todavía muchacho en la orden franciscana y nunca en su vida dejó de ser fraile, y un fraile piadoso. Fue un predicador de fama, esforzado y celoso promotor de la reforma de la vida religiosa, llegando a ser general de la orden y cardenal.

En el cónclave que siguió a la muerte de Gregorio XIII activó su propia elección y fue elegido por unanimidad. Su breve pontificado, notablemente diferente de su generalato en la orden, tuvo unos resultados extraordinarios. Efectivamente, este papa franciscano no fue precisamente

un pastor y un maestro, sino un jefe. Lo cual es buena muestra de lo crítico y apurado de la situación, pues, teniendo en cuenta todos los factores, bien podemos decir que esta actitud era entonces la única correcta. Lo arriscado de la situación hizo de la actuación política una necesidad imperiosa.

La actuación de Sixto V en particular (por ejemplo, equilibrando las reivindicaciones españolas contra las amenazas de Francia) quizá no se mantuvo en una línea rigurosamente consecuente; por más que en aquel entonces fuera importante para la Iglesia desde el punto de vista político, sin embargo tuvo escasa importancia desde el histórico. Lo decisivo es que la actitud de Sixto V fue en conjunto unitaria y, en la medida de lo posible, salió triunfante, sin que lo religioso-cristiano sufriera detrimento.

El peligro capital y más explosivo estaba centrado en Francia y su entorno, en las esferas de la alta política (es decir, de la gran política eclesiástica) y en el ámbito político y eclesiástico interior. El papado necesitaba que Francia pasase a ocupar el puesto de gran potencia para que el poderío español no coartase la libertad del papado con arrogantes exigencias, como ya había ocurrido. Pero la misma Francia era en lo eclesiástico un foco de conflictos de primer orden. Una vez había reaccionado contra la transigencia de la curia frente a las exigencias de España, estimulando las tendencias galicanas y llegando a amenazar con un concilio, un concilio nacional, y con un cisma. Y, además, también estaba el peligro calvinista: el avance de los calvinistas, ante la posibilidad de que el protestante Enrique IV de Navarra ocupase el trono, se convirtió para la Iglesia de Francia en una cuestión de ser o no ser. Pues Enrique de Navarra había, sí, renegado del protestantismo en la Noche de San Bartolomé, pero había recaído nuevamente en *él,* volviendo a ser jefe de los hugonotes. Contra él estaba la Liga católica de Francia, que encontraba en España un apoyo fundamental. Otro partido católico, pero antiespañol, se puso de parte del de Navarra, con lo que llegó a haber tres partidos que amenazaban la unidad de Francia y, con ello, su importancia eclesiástica.

b) Junto a las grandes tareas que era necesario emprender en España, Francia y Alemania, también se tuvo presente el gran proyecto de reconquistar Inglaterra y los Países Bajos con la ayuda de España. Sin embargo, dada la actitud evasiva de Sixto V respecto a Enrique de Navarra, Felipe II demoró por su parte el ataque contra Inglaterra[7]. Cuando la «Armada Invencible» quiso entrar en acción, ya era demasiado tarde. Sobrevino la derrota (1588). Los límites del poderío mundial de España se hicieron evidentes y el peso de sus amenazas sobre el papado se hizo menor. Pero —bajo una consideración universalista— ¡a qué precio! El poderío de España declinó, el de Inglaterra ascendió. En el mundo católico

[7] Influyó también la consideración del destino de María Estuardo. Al fin, su ajusticiamiento hizo ilusorias semejantes combinaciones.

seguían en oposición dos potencias: Francia y la Casa de los Habsburgo (austríaca), católicas ambas, pero con creciente acento nacional. Los peligros para el pontificado eran evidentes.

c) Sixto V desplegó también su inmensa energía en los Estados de la Iglesia y en la organización eclesiástica. Reprimió con extrema severidad el bandidaje, puso en orden las finanzas y fue el creador de la típica «nueva imagen» (barroca) de la ciudad de Roma[8], a la que convirtió en «centro mundial de peregrinación». Modernizó la administración eclesiástica mediante la reorganización de la curia. Hasta entonces, todos los cardenales presentes eran competentes para todo tipo de asuntos, pero Sixto V, continuando la especialización iniciada ya por Pío V y Gregorio XIII, les asignó incumbencias particulares.

d) Con la Reforma, el problema del texto válido de la Biblia había adquirido gran importancia. El texto latino de la Vulgata, cuya autenticidad había sido solemnemente declarada, padecía una lastimosa degeneración. Sixto V cayó en la cuenta de la importancia de este cometido, pero lo asumió con un celo desmedido y poco ilustrado. La fuerte conciencia de su responsabilidad le llevó al convencimiento de que *siempre,* incluso en cuestiones de crítica textual, gozaba de la asistencia divina. Naturalmente, tal edición, preparada con criterios tan arbitrarios por parte del papa (incluso con interpolaciones en el texto sagrado por parte, por ejemplo, del jesuita Francisco de Toledo) y de uso obligado y exclusivo por prescripción oficial, no fue más que una carga innecesaria para la Iglesia.

II. LOS PRINCIPES CATOLICOS ALEMANES

1. La propagación de la Reforma pasó a ser rápidamente un asunto político. Pero también entre los defensores de la antigua fe se dio la misma mentalidad y con similares repercusiones. Ambas cosas fueron entonces naturales, tanto porque se trataba de desarrollar los principios establecidos en la Edad Media (especialmente impulsados en la baja Edad Media) como porque se trataba de aprovechar las tendencias evolutivas de la nueva época, que por entero propendían al despertar de la conciencia nacional.

En el campo eclesiástico católico estos fenómenos no significaron ni mucho menos una ayuda para el ya mencionado universalismo pontificio. Más bien, según no pocos indicios, por una parte representaron y por otra prepararon un nuevo particularismo eclesiástico (esto vale especialmente para el galicanismo, § 96). Los representantes de estas tendencias fueron las Iglesias católicas nacionales o territoriales, mientras que las ciudades y los consejos municipales, a diferencia de lo ocurrido en el desarrollo de la Reforma, apenas jugaron como sujetos autónomos de resistencia católica.

[8] En el pontificado de Sixto V se terminó la Basílica de San Pedro.

Las iglesias nacionales *católicas* prestaron una vez más a la Iglesia un servicio inestimable, incluso imprescindible. Pero también le acarrearon un enorme lastre y riesgo. Todo esto se echará de ver de manera especialmente aguda durante el siglo XVII en Francia y durante el siglo XVIII en todos los países.

2. En la época que ahora estudiamos, la época de la Contrarreforma, el sistema de las Iglesias nacionales tuvo su expresión más significativa en la España de Felipe II (1556-1598). Felipe II fue el clásico ejemplo del soberano católico profundamente creyente que pretende salvar tanto la fe como la Iglesia que la guarda y proclama. Así, Felipe II, dentro de la atmósfera general cristiana, atribuyó a un mismo tiempo a la política nacional y, dentro de ella, sobre todo a la dignidad sagrada del rey («Por la gracia de Dios»), y a sí mismo como su portador, una responsabilidad esencial (querida por Dios) respecto a la Iglesia y, en consecuencia, también el correspondiente poder dentro de ella y sobre ella. Pero esto también supuso, evidentemente, la reivindicación de todas las ventajas de ahí resultantes, y entre ellas, no en último lugar, las financieras. Por el estudio de los siglos anteriores ya conocemos cuán importante papel había desempeñado aquí el derecho de presentación para la provisión de obispados y abadías. Mas ahora aparecieron modalidades nuevas: por ejemplo, al hacer la nueva edición corregida del Breviario y el Misal, los beneficios deberían ir a parar a España (mejor dicho, a la corona de España), no a los impresores privilegiados de la curia romana.

Naturalmente, el mayor peligro amenazaba en el ámbito de la política eclesiástica. En conjunto podríamos decir que se generó un cesaropapismo español. El comportamiento de Felipe II con el papa y la curia no fue ni mucho menos el de un hijo fiel y sumiso, sino el de un igual, que propone sus exigencias con gran dureza. Permanecieron intactas su ortodoxia dogmática, sus profundas creencias y su acusada fidelidad a la Iglesia. Pero ya sabemos desde Constantino, por múltiples ejemplos de la historia de la Iglesia antigua y medieval, cuán fácilmente el poder político-eclesiástico de los soberanos ha llegado a entenderse a sí mismo como un poder autónomo y a obrar en consecuencia. En este caso, pues, el peligro principal radicó en que, dada la apostasía protestante al norte de los Alpes y la inseguridad confesional de Francia, la supremacía política y económica de la poderosa España constituía un apoyo absolutamente imprescindible para la Iglesia. La difícil tarea de los papas consistió en aprovechar esta ayuda sin caer en una dependencia mortal. Es verdad que a veces los papas actuaron con timidez y aun con egoísmo; pero en conjunto mostraron una gran seguridad en sí mismos, seguridad que constituyó un baluarte de defensa para la libertad de la Iglesia.

3. En Alemania, la posibilidad de promover y extender la Reforma por medios políticos se basó oficialmente, desde la Confesión de

Augsburgo de 1555, en el principio «Cuius regio, eius religio». Ciertamente, en este principio aún sigue alentando el convencimiento de que —sobre todo en materias relativas a la salvación— sólo puede darse *una* verdad y, por tanto, sólo una se debe reconocer. Pero también se ha dicho con razón que esta norma es «pagana» (Krebs y Pribilla), pues según ella la religión queda sometida a la coacción externa y la convicción de muchos a la voluntad de uno. Esta regla constituye ante todo una contradicción flagrante de las tendencias fundamentales del protestantismo: tanto en su rechazo radical de la autoridad concretada en la jerarquía como en su afirmación del derecho de conciencia personal, puntos ambos que claramente constituían la base de la nueva doctrina y como tales habían sido explícitamente proclamados. En su nuda forma este principio sólo podía aceptarse después de haber negado un magisterio universal (católico) espiritual y vivo. A una autoridad eclesiástica establecida por Cristo sí se le podría conceder la intolerancia dogmática, pero no un poder político. Las raíces, evidentemente, fueron muy diversas, pero en todas partes, como siempre, se mezclaron con el egoísmo político, que no dudó en inmiscuirse en los asuntos eclesiásticos para su propio beneficio. Precisamente estas formas se remontan a la época del catolicismo de la Edad Media y del período anterior a la Reforma (§§ 75 y 78).

Las tendencias de los poderes políticos a inmiscuirse en asuntos eclesiásticos tuvieron también una innegable justificación intrínseca en todos aquellos casos en que efectivamente intentaron llevar a cabo por sí mismos la necesaria reforma del clero o de los conventos sin los obispos, los abades o los tribunales eclesiásticos (incluso contra todos ellos), bien por haber recibido de Roma plenos poderes para hacerlo así (como, por ejemplo, los duques de Baviera), bien simplemente por haberse arrogado ese derecho. En esto conviene no perder nunca de vista la interdependencia, tan amplia como radical, de lo secular y lo eclesiástico en muchísimos aspectos, entre ellos el aspecto jurídico.

4. La evolución seguida por la Reforma, en lo que respecta al derecho público, registró las siguientes etapas principales (§ 81): 1) Conclusión de la Dieta imperial de Espira en 1529; 2) Confesión de Augsburgo en 1530; 3) Liga de Esmalcalda en 1531 (estamentos imperiales protestantes) y Artículos de Esmalcalda de 1537; 4) Tratado de Passau en 1552, y 5) Paz religiosa de Augsburgo en 1555.

Las razones teológicas o político-eclesiásticas aducidas por los protestantes fueron también diferentes: el mismo Lutero dio a conocer sus concepciones sobre las iglesias territoriales y su autoridad ya por los años fundacionales de la Reforma, pero no llegó a conceder a los poderes políticos el régimen de vigilancia sobre la Iglesia hasta 1525, precisamente porque entonces el orden eclesiástico comenzó a verse amenazado por un fanatismo teológico y social y también porque en el campo doctrinal se

hizo urgente y necesaria la vigilancia eclesiástica y escolar. En el concepto de Lutero se armonizaban perfectamente una Iglesia popular y una Iglesia nacional («bajo» el mando de los soberanos). Pero él no sentía ningún entusiasmo especial por el «episcopado supremo» de los príncipes.

Los soberanos territoriales protestantes reivindicaron desde el principio como derecho propio el de intervenir en la administración eclesiástica y el de fundar «iglesias nacionales». El fundamento jurídico formal lo hallaron (aparte de otras muchas razones concretas) primeramente en la conclusión de la Dieta imperial de Espira de 1526 y, más tarde, en la de 1529 (§81).

La forma concreta que fueron adoptando fue la siguiente: en el centro, norte y este de Alemania se crearon Iglesias nacionales bajo soberanos protestantes; en el sur de Alemania y en Suiza, en cambio, se formaron preferentemente comunidades de ámbito local. Dentro de éstas hubo unas en que el impulsor fue el consejo municipal (a veces por medios coactivos), mientras en otras el impulsor de la Reforma fue el «pueblo», bajo la dirección de los predicadores. El modo de realización también mostró multitud de formas mixtas.

5. El desarrollo de las iglesias territoriales católicas en Alemania, durante la Reforma hasta la paz religiosa de Augsburgo, siguió las etapas siguientes:

a) 1521: Dieta de Worms, Edicto de Worms, Lutero y sus partidarios fueron proscritos del imperio.

b) 1530: los estamentos católicos del imperio rechazaron la Confesión de Augsburgo; declararon su oposición al Edicto de Worms como ruptura de la paz de los territorios.

c) 1538: formación de la Liga de los estamentos católicos.

d) 1546-1547: guerra de Esmalcalda y victoria del emperador.

e) 1555: paz religiosa de Augsburgo.

6. Con la paz religiosa de Augsburgo no se alcanzó —como hemos visto— más que un compromiso. Dicha paz no logró en absoluto un verdadero equilibrio entre los católicos y los seguidores de la Confesión de Augsburgo. Era comprensible que los católicos, cuya fuerza religiosa y cultural iba en aumento y que por ello iban tomando de nuevo conciencia de sus posibilidades, consideraran injustas tan enormes pérdidas de orden político, económico y eclesiástico. Por otra parte, y al mismo tiempo, el catolicismo tuvo que habérselas con otro peligro: la progresiva difusión del calvinismo. Estos dos factores reavivaron la reacción y restauración católica, provocando así la Contrarreforma en el sentido político-eclesiástico, es decir, los esfuerzos para reconquistar por medios políticos (dietas imperiales, alianzas, diplomacia, proscripción, guerra) los territorios perdidos y ahora en posesión de los innovadores.

Dadas las múltiples y viejas raíces del sistema de las iglesias territoriales, que ya hemos mencionado antes, no sería correcto decir que las conquistas de los protestantes en Alemania fueron total y simplemente injustas. Como quiera que esto sea, hubo y hay un factor fundamental: la situación de las posesiones, por la que entonces se luchaba, había sido trastornada no por los católicos, sino por los protestantes. Y este punto de vista cobra una importancia decisiva por el hecho de que la propagación de la innovación también se basó en la coacción política, de la que ya hemos hablado.

Por otra parte, también los católicos opinaban que para aquella recuperación no solamente podían, sino que debían emplear todos los medios a su alcance. Como consecuencia, los intentos de restauración también desembocaron en sucesos harto lamentables desde el punto de vista cristiano y humano. Las crueldades cometidas en Inglaterra (María la Católica) y en Francia (numerosísimos mártires calvinistas en las nacientes comunidades; después, la Noche de San Bartolomé) tuvieron su contrapartida en los no menos crueles derramamientos de sangre por obra de los protestantes (Isabel I en Inglaterra; represión de los irlandeses por Cromwell; violentas reacciones de los hugonotes en Francia). Pero no por ello dejan de ser hechos reprobables. Además, con frecuencia, estas acciones violentas pecaron de torpeza y falta de realismo.

7. Entre los muchos casos en los que, durante la época de la Reforma y posteriormente, los habitantes de un territorio se vieron obligados a abandonarlo por causas confesionales, destacan por su repercusión histórica dos casos de expulsión de protestantes[9].

a) El primer caso fue el de los hugonotes franceses, que en el extranjero se convirtieron en *refugies* y en la *église du refuge*. Después de una serie de condenas y expulsiones particulares, en 1535 comenzó una represión generalizada de la innovación religiosa en Francia. El número de los emigrados, varios miles según muchos, se incrementó a raíz de la Noche de San Bartolomé de 1572 y se estabilizó con el Edicto de tolerancia de Nantes en 1598 (incluso Richelieu y Mazarino tuvieron la visión política suficiente para refrenarlo), pero desde 1661 (gobierno absolutista de Luis XIV) el número siguió creciendo hasta revestir los caracteres de una emigración de gran envergadura. Hasta la derogación del Edicto de Nantes (1685) habían marchado al destierro por causa de su fe alrededor de 10.000 familias, en su mayoría hacia Suiza, los Países Bajos y Alemania (en Brandenburgo llegó a haber 33 «colonias»): ¡número realmente gigantesco en comparación con la densidad de población de la época! Y, además, una prueba de la formidable fuerza de su fe. En total, pues, incluyendo a los

---

[9] Un cierto paralelismo presentan las expulsiones efectuadas por Calvino en Ginebra (§ 83).

valdenses de los valles del Piamonte, el número de los emigrados protestantes bien pudo alcanzar la cifra de quinientos a seiscientos mil. La emigración de los protestantes de Francia no cesó hasta mediados del siglo XVIII.

b) El segundo caso fue la expulsión de los protestantes de *Salzburgo* por el arzobispo residente Firmiano en el invierno de 1731-1732, es decir, en una época en que la incipiente «Ilustración» debería haber hecho inconcebible semejante procedimiento. Se trató de un número aproximado de 22.000 súbditos, en su mayoría campesinos, que rehusaron (de ahí el nombre de «recusantes») a reconocer los artículos de la fe católica. Como la católica Baviera les prohibió el paso por el camino más corto, los emigrados salzburgueses hubieron de recorrer toda Alemania. Parte de ellos llegó hasta América, parte se asentó en Holanda; aproximadamente la mitad encontró acogida en Federico Guillermo I, quien los estableció en la Prusia Oriental, principalmente en la región de Gumbinnen.

8. En Alemania, la Contrarreforma se impuso por completo en el año 1558, incluso en Baviera. A finales del siglo se introdujo en la Alta y Baja Austria; en 1583, en Colonia[10], Würzburgo, Tréveris, Paderborn, Münster, Salzburgo y Bamberg. En el año 1609 se formó la Liga católica entre Maximiliano de Baviera y varios príncipes eclesiásticos (que jugó un papel importante durante la Guerra de los Treinta Años). Para comprender la labor pastoral y religiosa realizada y la transformación, más aún, la regeneración conseguida, debe uno fijarse en detalles particulares, como, por ejemplo, en los informes de los jesuitas, o en los destinos de los sacerdotes formados en el Germánico de Roma, o en los incansables trabajos de los grandes y pequeños sínodos. El cambio de rumbo se consiguió salvando graves dificultades.

9. Resulta sumamente ingenuo afirmar que la calamitosa Guerra de los Treinta Años se desencadenó en Alemania por causa de la Contrarreforma. Esta guerra fue el fruto de la división de la fe, escisión que aniquiló de raíz el equilibrio de las fuerzas. Pero si se buscan las causas más inmediatas de esta guerra, entonces no hay que olvidar la campaña difamatoria de que fueron objeto los católicos a finales del siglo XVI por parte de los protestantes, incluso desde los púlpitos. Tampoco hay que olvidar la agudización de la polémica entre los católicos, sus puntos de vista sobre la licitud de la muerte del tirano; la atmósfera de Francia, envenenada por las discusiones político-confesionales; la complicada y amenazadora situación existente entre las mismas potencias católicas, y también —una vez más— las tensiones entre territorios católicos y protestantes. Para emitir un juicio objetivo hay que sopesar conjuntamente todos estos factores. Uno de ellos —y, desde luego, no el último en

---

[10] En 1547 había apostatado el arzobispo y príncipe Hermann von Wied.

importancia— es la insensatez cometida por Wallenstein con el Edicto de Restitución de 1629, que echó por tierra la victoria ya probable del emperador y con ella la pacífica liquidación de las hostilidades confesionales.

CAPITULO CUARTO

LA CORONACION DE LA OBRA

§ 92. *EL SIGLO DE LOS SANTOS*

La gloria mayor del siglo XVI dentro de la historia de la Iglesia católica, lo que dio lugar y consistencia a la transformación intra-eclesial más profunda, lo que constituyó la fuerza y el valor religioso del movimiento contrarreformista fue el simultáneo florecimiento de la santidad por todas partes. La importante función de esta santidad la hemos encontrado ya por doquier en diferentes contextos. Simplemente, su crecido número es ya impresionante. Pero si nuestra consideración pretende investigar la incidencia histórica de tales fuerzas y sus repercusiones, lo decisivo no es sólo el número, sino también su gran diversidad. Asistimos al triunfo de uno de los grandes ideales del Renacimiento (la *dignitas* del hombre encarnada en una personalidad vigorosa y original), pero ennoblecido por el cristianismo: san Ignacio, san Francisco Javier, san Francisco de Borja, san Pedro Canisio, san Luis Gonzaga, san Estanislao de Kostka, san Pío V, san Felipe Neri, san Carlos Borromeo, Giberti, el obispo Fisher, santo Tomás Moro, santa Teresa de Avila, san Juan de la Cruz, san Pedro de Alcántara, los mártires jesuitas en Inglaterra y en otras partes y así otros muchos: ¡todos ellos formando una magnífica cadena, y ninguno igual, a veces casi ni semejante, al otro! Y todos caracterizados por una soberana libertad, por una sorprendente, a veces hasta chocante originalidad: vida auténtica, sin patrones. ¡Y, sin embargo, todos en radical unión con el único Cristo y la única Iglesia!

Buen número de estas importantes figuras ya nos es conocido (§ 88; § 91). De Francisco Javier nos ocuparemos al tratar de las misiones del Extremo Oriente (§ 94). Aquí vamos a ocuparnos algo más detenidamente de santa Teresa de Jesús y de san Felipe Neri. Sin conocer la obra de estos dos grandes santos no se puede comprender en toda su extensión ni la historia de la Iglesia del siglo XVI ni la moderna piedad católica en general. La actividad de ambos influyó menos en el mundo de la alta política que en el ámbito espiritual y cultural. Ambos nos demuestran fehacientemente[1] que hay fuerzas impulsoras de la historia radicadas preferentemente en el estrato de lo religioso, de lo santo. El genio y la personalidad de estos santos nos revela cuán honda fue su influencia indirecta, pero nada despreciable, en otros ámbitos de la actividad humana.

---

[1] Como en otro tiempo y de otra manera san Bernardo de Claraval, § 50, IV.

I. SANTA TERESA DE JESUS

1. Nació en 1515 en Avila, ciudad fuertemente amurallada, en el seno de una familia de rancio y noble abolengo castellano. Desde los diecisiete años hasta su muerte sufrió una grave dolencia corporal. A los dieciocho años ingresó en el convento de carmelitas de Avila, que no era muy riguroso. Veintidós años después (1557) experimentó una transformación radical en su aspiración a la perfección: pronunció el sorprendente voto de hacer siempre lo más perfecto.

La obra de Teresa de Jesús consistió en: *a)* la devolución de la Orden carmelitana a su rigor primitivo[2] de perfecta pobreza, pese a las fuertes resistencias del clero secular y regular y de algunos círculos laicos (en 1562 se abrió en Avila el primer convento reformado); *b)* en sus escritos místicos (todos ellos redactados por mandato de su padre espiritual). Teresa de Jesús murió el 4 de octubre de 1582[3].

2. También en los conventos españoles se experimentaba una visible decadencia (cf. § 78). La historia de Teresa demuestra hasta qué punto de arrebato había llegado la lucha entre conventuales y observantes. El abandono de la ascética en los conventos, a consecuencia de las dispensas pontificias (de Eugenio IV y Pío II; ya no existía clausura o, en todo caso, las excepciones eran frecuentísimas), era ya una actitud formalmente justificada. El empuje del espíritu reformador cristiano (primero en los conventos de mujeres y después en los de hombres) no encontró ninguna acogida, como tampoco una oposición tranquila y razonada, sino una salvaje resistencia, en la que se emplearon todos los medios de la intriga y la calumnia, e incluso los malos tratos (por ejemplo, contra Juan de la Cruz, congenial colaborador de Teresa [† 1591], proclamado doctor de la Iglesia en 1926). Considerando las fechas en que nos encontramos (a mediados del siglo XVI), fácil es advertir nuevamente la radical e imperiosa necesidad de llevar a cabo la reforma de la Iglesia. En esta lucha, santa Teresa demostró poseer no sólo una extraordinaria energía creadora, sino también una humildad heroica. A lo largo de cinco años soportó una tempestad desatada con integridad extraordinaria, similar a la melancolía del sabio y que no se puede separar de la única realidad importante: *Dios.* En Teresa de Jesús se puso de manifiesto la fuerza paradójica de la obediencia, pero una obediencia que supo armonizar la humildad con la conciencia de sí misma y de su misión: «Lo propio de los soldados corrientes es pedir cada día su soldada (= la consolación); en cambio, nosotros queremos servir a Dios libremente, por puro amor, lo mismo que sirven los grandes señores a su

---

[2] La regla más antigua (1156), de carácter muy riguroso, había estado vigente en una comunidad de ermitaños varones del Monte Carmelo (cf. § 57, II).

[3] El día siguiente, con la introducción del calendario gregoriano, se computo como 15 de octubre. Por eso su fiesta se celebra ese día.

rey». Cuando en 1571 el Capítulo General (como resultado de una larga cadena de rebeldías de todo tipo) decidió suspender la reforma, Teresa de Jesús se sometió inmediatamente[4]. Pero esta dura prueba desató en ella nuevas y más poderosas fuerzas, que acabaron favoreciendo a la obra reformadora, cuando ésta obtuvo vía libre por intervención del rey (inspirada por la princesa de Eboli, por cierto nada ejemplar desde el punto de vista moral) y con ayuda del obispo de Avila.

Mas el éxito apostólico de Teresa no fue sino irradiación de una tarea previa de santificación propia, llevada a cabo en una vida de continua oración y penitencia[5]. Muchos de los conocimientos y reformas de esta monja, tan alejada del mundo, no se explican desde un punto de vista puramente racional. Simplemente, en el caso de Teresa también se cumplió eso de que la huida del mundo de una gran personalidad en busca de la santidad no es algo ajeno a la realidad, y mucho menos antisocial, sino decisivo para la configuración del mundo. En el programa de Teresa de Jesús figuró expresamente la oración de suplencia (especialmente por los defensores de la Iglesia contra la innovación).

3. Lo más característico de esta carmelita y lo más importante para la historia de la Iglesia fue su mística, la mística que ella logró inculcar a su orden. Teresa alcanzó la cumbre más alta de la oración contemplativa y llegó a ser maestra insuperable de este tipo de oración. «Puedo decir que la vida que ahora (1557) se inició para mí en la oración es la vida de Dios en mí».

a) En esta vida no fueron las visiones (ni los hechos extraordinarios en general) lo más importante. Teresa misma consideró siempre las visiones como cosas secundarias; incluso sentía miedo de las experiencias extraordinarias y se resistía a ellas. Lo principal es el enérgico esfuerzo por cumplir la voluntad de Dios. La idea que retorna constantemente es la idea de la eternidad. La oración es el trato amoroso con Dios; pero también aquí tuvo ella que pasar catorce años de sequedad interior, que le impidió experimentar una verdadera contemplación. Con extraordinaria capacidad de autoobservación, fue registrando todos los estados y procesos por los que pasó («pues yo sé algo de esto por propia experiencia»).

b) La mística es siempre, esencialmente, piedad personal. Pero en el caso de Teresa de Jesús no se da ningún tipo de individualismo unilateral. Es una mística primaria e incondicionalmente eclesial y, por eso mismo, alejada de todo espiritualismo. Incluso en su elevado teocentrismo («Su Majestad») está fuertemente ligada a la persona del mediador Jesucristo, el que nos introduce en el ser increado, de tal modo que no existe peligro

[4] En claro contraste con esta actitud estuvo la reacción de Savonarola (§ 77), pero sólo con reservas puede considerarse como antagónica de la de la Santa de Avila.

[5] Pero la mortificación, en el sentido de dureza con el cuerpo, nunca fue el motivo principal.

ninguno de panteísmo. Además, como en toda mística auténtica (§ 69), el arrobamiento en la divinidad se conjuga esencialmente con una intensa vida apostólica y caritativa.

La mejor prueba de todo esto la tenemos en la renovación de la Orden. La famosa estatua de Bernini en Santa Maria della Vittoria de Roma (1645-1652), que con harta frecuencia condiciona nuestra manera de imaginarnos a la Santa, reproduce tan sólo uno de sus aspectos, y esto de una forma en exceso artificiosa, un tanto dulzona y casi histérica, aunque artísticamente insuperable. En esta imagen se acentúan excesivamente la debilidad corporal y los rasgos tal vez neuróticos. En cambio, en la escultura no se echa de ver la grandiosa síntesis que es esencial en santa Teresa: no aparece ni su agudeza de entendimiento, ni su energía indomable, ni su conciencia de sí; todas estas cosas son un complemento esencial de su sentimiento y humildad. Aunque posteriormente la mística quietista se apoyó en la herencia de santa Teresa, esto fue mera consecuencia de una reducción unilateral. No sólo desarrolló Teresa una intensa actividad al servicio del prójimo, sino que practicó también, como cualquier simple cristiano, las formas más usuales de la oración vocal. Teresa no pensó jamás en prescindir de este tipo de oración como de algo imperfecto, como hizo el quietismo. No se limitó a esperar, como éste, la inspiración interna y la locución divina, sino que, para su oración contemplativa, utilizó la vida del Jesús histórico, el Jesús que predicó y padeció. Teresa poseyó, además, una exquisita naturalidad: con ella supo en ocasiones no sólo utilizar un sillón cómodo, si ello iba en provecho de su oración, sino también degustar con placer sabrosas frutas en acción de gracias a Dios.

4. Para conocer el influjo ejercido por santa Teresa en la historia de la Iglesia, es de gran interés subrayar la gran impresión que produjo en ella el avance de la innovación religiosa en Francia. No sólo de hecho, sino con plena conciencia de su papel, santa Teresa se convirtió en promotora de la reforma católica interna, con el fin de combatir de esa manera la reforma anticatólica. Al ser más tarde trasladada a Francia la reforma del Carmelo (Seminario de la Misión en París, en 1642), las ideas de la Santa se convirtieron en el más firme fundamento de la mística francesa del siglo XVII. Esta mística constituyó, por otra parte, la base de las grandes creaciones religiosas de esta época (§ 96).

5. Teresa fue fruto maduro de la más rancia aristocracia de la sangre y del espíritu, ahora otra vez lozana y floreciente. Su santidad no surgió de ningún tipo de choque con el patrimonio cultural de su país, sino que fue su expresión madura. La mejor prueba se encuentra en sus escritos,

considerados como una joya clásica de la literatura española[6]. La santidad a menudo sobrehumana de esta «exaltada» mística fue a su vez expresión de una gran humanidad. Teresa poseyó también una irresistible amabilidad. Su piedad no fue en absoluto sombría. Por otra parte, en este conjunto armonioso y orgánico no faltó —además de lo ya apuntado anteriormente— esa amenaza interior que, como signo de autenticidad cristiana, suele acompañar a toda teología de la cruz o piedad de la cruz: nos referimos a esa dura tribulación interior que llega hasta la grave tentación de la duda. Pero el estilo caballeresco de Teresa, estilo desconocedor de mediocridades, fue capaz de resistir todo esto y salir victorioso.

II. SAN FELIPE NERI

1. Hemos visto ya que uno de los puntos de partida de la reforma católica interna en Italia fue el Oratorio del Amor Divino y la Orden que de él surgió, la Orden de los teatinos (§ 86). Afín al espíritu del Oratorio fue *Felipe Neri,* quien precisamente ganó sus primeros seguidores de los participantes en las prácticas piadosas de dicho Oratorio. Felipe Neri no sólo asistió a los comienzos de la innovación protestante. Su vida transcurrió de 1515 a 1595; conoció a 15 papas y bajo sus pontificados pudo experimentar la profunda transformación religiosa y eclesiástica de Europa y los dramáticos cambios efectuados muy cerca de él, en la curia. Felipe Neri tuvo una participación destacada en ese giro de la Iglesia, sobre todo la de Roma.

Su carácter y su obra fueron en parte el contrapunto de la Compañía de Jesús, cuyo fundador, san Ignacio, fue, sin embargo, gran amigo suyo. San Felipe Neri reveló una nueva faceta de la síntesis de este casi inagotable siglo XVI eclesiástico. Si bien es cierto que casi todos los esfuerzos del catolicismo de la Edad Moderna fueron realizados por la Compañía de Jesús o en colaboración con ella, hubo, sin embargo, un campo espiritual importante que constituyó la excepción: el gran campo de toda aquellas fuerzas que actuaban más por libre y personal iniciativa que en función de una organización establecida y por estricta obediencia a la misma. De este último tipo fue el estilo y el programa del papado y de la Compañía. El papel de estas dos instituciones fue, sin duda, el más importante. En medio de las caóticas tempestades de este siglo y de los siguientes (a raíz de las Iglesias nacionales y el separatismo espiritualista y subjetivista), la vida sólo podía ser salvada por medio de una forma rígida y

---

[6] Obras: el libro de la Misericordia del Señor (su *Vida);* el libro de las *Fundaciones,* el *Camino de perfección,* el *Castillo interior,* canciones espirituales (por ejemplo, la famosa poesía, influida por Gál 2,20: «Vivo sin vivir en mí, / Y tan alta vida espero, / que muero porque no muero»), cartas, etc.

de una concentración enérgica. Pero para que esta vida no quedase paralizada siguió subsistiendo dentro de la Iglesia, y como expresión igualmente fiel de su esencia, un tipo de vida más libre y, para muchos, más atrayente. Su representante más destacado durante el siglo XVI fue san Felipe Neri. Se puede decir que este santo representó un magnífico exponente católico de la libertad del cristiano. Felipe Neri hizo ostensible la fuerza de atracción de la santidad, demostrando con especial claridad cómo ésta no destruye lo natural y humano, sino que lo ennoblece. *Su* herencia fue también recogida por el siglo XVII francés, que sin su obra y su figura sería tan impensable como ininteligible. Su espíritu, que en general no siempre llegó a expresarse suficientemente en la moderna historia de la Iglesia, tuvo un reflorecimiento en la figura del cardenal Newman (§ 118).

2. El ascenso de Felipe Neri a la santidad es aleccionador. Felipe comenzó a volverse a Dios siendo todavía laico, sin tener aún idea clara de su camino. Descubrió su verdadera vocación en contacto con los enfermos: practicar las obras de misericordia, esto es el cristianismo. Por ello fundó en 1548 una hermandad para los peregrinos, la de la «Santísima Trinidad». No se ordenó sacerdote hasta los treinta y seis años (en 1551); ingresó en una «hermandad» de sacerdotes seculares que, sin tener una regla, rezaban en común y se animaban mutuamente a hacer el bien. Felipe introdujo una interrelación más estricta, pero dejando conscientemente cierta holgura.

Finalmente (en 1564) realizó su obra capital: la fundación de la *Congregación* del «Oratorio del Amor Divino». La formación de sus miembros se caracterizó por una forma más libre y estimulante: la del cambio de impresiones en pequeños círculos, que ya conocemos por la *devotio moderna* del humanismo (§ 86). La Congregación, que desde 1574 comenzó a practicar la vida común y fue aprobada por Gregorio XIII en 1575, no tenía todavía votos. Cada casa funcionaba autónomamente (después de Felipe Neri los oratorianos no han vuelto a tener un superior común). Todo su compromiso moral se reducía a esto: «Si quieres docilidad y obediencia, no mandes en demasía». «Nuestra única regla es el amor».

3. Esta holgada organización del general estilo de vida no desembocó en una piedad más superficial. También para Felipe Neri, lo mismo que para Ignacio y todos los grandes santos, el ideal no era otra cosa que «tener sujeta la propia voluntad»[7]. Para alcanzarlo, se exigía a sí mismo y a los demás extrañas formas de humillación que lo aproximaban al «Poverello» de Asís (al que también llamaban loco), no tanto por sus extravagancias cuanto por la transparente claridad del espíritu de filiación divina que en ellas se manifestaba. Tal humildad estaba llena de dulzura y alegría.

---

[7] Cf. a este respecto las palabras de san Bernardo, tomo I, p. 411.

Felipe mantuvo un sometimiento incondicional a la Iglesia. En algunas cosas fue un asombroso equivalente (aunque no una contradicción) de Savonarola (§ 77), a quien veneró como santo y con cuya imagen y escritos se fortaleció. Como Savonarola, también Felipe Neri fue un maestro de la oración, pero, a diferencia de la aspereza profética de Savonarola, se caracterizó por un gran fervor y dulzura místicos, que le inflamaban hasta hacerle desfallecer[8]. La celebración de la misa se convirtió para él en una fuente misteriosa de renovación[9] en que el amor le avasallaba: «Deseo morirme y estar con Cristo» (Flp 1, 23). No obstante esto, se mantuvo alejado de todo fanatismo.

En su ascética espiritualista hay un rasgo que le hace particularmente simpático para el hombre moderno: la ascética nada tiene que ver con la suciedad corporal. Felipe Neri detestaba la suciedad y cuidaba la higiene. Pero mucho más característico de su estilo moderno fue su método de dirección espiritual individual. También aquí rehusó Felipe la sujeción a un sistema rígido.

4. Si esta genial libertad interior de Felipe Neri tuvo tan gran importancia fue precisamente por el tiempo histórico en que se desarrolló. Estaba en juego la existencia de la Iglesia. Las severas conclusiones del Concilio de Trento y la enérgica dureza de Paulo IV fueron, por así decirlo, los exponentes oficiales del siglo. Podía parecer que la Compañía de Jesús era la poseedora en exclusiva del método acertado. Y, sin embargo, sin el estilo de san Felipe Neri, tan distinto del de los jesuitas, habría existido una laguna en la estructuración del catolicismo. Lutero había opuesto a las ataduras eclesiásticas —ataduras que él mismo condenaba como judaico-legalistas— el ideal de la libertad del cristiano. Como antaño Francisco de Asís, fue ahora Felipe Neri quien volvió a dar pruebas particularmente convincentes de que una íntima vinculación a la Iglesia, y en especial al papado (Felipe Neri mantuvo estrechas relaciones con Gregorio XIII y más aún con Gregorio XIV y Clemente VIII), no suprime necesariamente la libertad personal ni impide la realización del sacerdocio general, sino que puede fomentarlas. En Felipe Neri, por otra parte, tal vinculación a la Iglesia corrió pareja con una extraordinaria franqueza. Igual que hizo san Bernardo con Eugenio III en el siglo XII, también Felipe Neri se atrevió a dirigir al jefe supremo de la Iglesia (Clemente VIII) una amonestación de humildad, incluso le hizo llegar una orden terminante al respecto.

Felipe Neri fue el *summum* del desinterés y de la total falta de egoísmo. No ejerció ningún tipo de presión. Por eso atrajo a todo el mundo. Su firmeza careció de toda rigidez. Su comportamiento fue de lo más natural del mundo. Con paradójica confianza se le llamaba con el apodo de

---

[8] «¡Apártate de mí, Señor, apártate de mí! Detente, o me muero».

[9] Por eso san Felipe Neri fue siempre promotor de la celebración regular de la misa y de una comunión más frecuente.

«el buen Pippo», pero estando en su cercanía, todos sentían también ganas de ser buenos.

5. Felipe Neri estimuló notablemente la cultura cristiana y especialmente la investigación de las antigüedades cristianas de Roma y de la historia de la Iglesia. El fue el fundador de la famosa Biblioteca Vallicelliana y uno de los primeros que en la Edad Moderna se interesaron por las catacumbas (en ellas pasó noches enteras en oración y en ellas tuvo sus experiencias interiores). Su discípulo Antonio Bosio († 1629) fue el primer investigador científico de las catacumbas. Y para dar sus conferencias en el primer oratorio, César Baronio (1538-1607), más tarde cardenal y prefecto de la Biblioteca Vaticana, reunió gran cantidad de materiales, que luego utilizó para escribir su gran obra histórica (los *Annales ecclesiastici* [hasta 1198], concebidos expresamente como réplica a las *Centurias de Magdeburgo,* del protestante Flacio Ilírico). Y fue Felipe Neri quien no cesó de animar a Baronio, a veces desesperado, a seguir adelante con su magna obra. Como es lógico, desde la perspectiva de la reforma interna de la Iglesia, tales estímulos no fueron cosas secundarias, sino verdaderas hazañas. El grito del Renacimiento: «vuelta a las fuentes», tuvo con esto sus repercusiones en la Iglesia; la imagen de los primeros, heroicos tiempos de la Iglesia comenzó a resurgir. También Olderico Rainaldo († 1671), el célebre continuador de Baronio, fue oratoriano. De las ejecuciones musicales de los oratorios de san Felipe Neri nacieron los principios del «oratorio» musical (Palestrina fue colaborador del Santo).

La difusión del Oratorio de Felipe Neri por Europa, y también por Sudamérica y Ceilán, fue importante, aunque, de acuerdo con su estructura interna, el Oratorio siempre tuvo más bien carácter de *pasillus grex.* Su enorme fuerza de atracción se manifestó otra vez en el siglo XIX, cuando Newman renovó la Congregación del Oratorio en Inglaterra.

6. En el siglo siguiente nació otro Oratorio en Francia, fundado en París en 1611 por Pedro *de Bérulle* († 1629), de temprana maduración espiritual. Su transformación interna decisiva fue consecuencia de unos «ejercicios» practicados con los jesuitas. Uno de los puntos de su programa fue explícitamente la lucha contra el calvinismo. Pedro de Bérulle fue un formidable director de almas hacia la perfección. Su espíritu siguió influyendo en muchos seminarios y colegios regidos por el Oratorio francés. También este Oratorio renunció a la emisión de los votos, pero estuvo sometido a una fuerte dirección central a cargo de un superior general y una asamblea general. El Oratorio francés experimentó una difusión, rapidísima al principio, más lenta después, que rebasó los límites del territorio francés.

La comunidad cayó en graves peligros internos debido a la influencia que ejerció el jansenismo en una parte de sus miembros hacia fines del siglo XVII y hasta mediados del siglo XVIII. Disuelto el Oratorio por la

Revolución francesa, fue restaurado una vez en 1864 y más recientemente en 1925.

III. FUNDACION DE NUEVAS ORDENES RELIGIOSAS

1. Lo dicho hasta aquí no agota ni mucho menos toda la riqueza del siglo XVI eclesiástico. Nos hemos referido ya a la figura del sobrino de Pío IV, san Carlos Borromeo, vivo ejemplo del triunfo sobre las tendencias relajadas del espíritu renacentista y fundador de una asociación libre de sacerdotes semejante al Oratorio. Su gran atractivo se manifestó también en la fundación de los «oblatos», como se llamaron después de él, que fueron poco numerosos y tampoco emitían votos (1578). Los cuidados del santo obispo y pastor de almas alcanzaron también a la asociación religiosa de las «ursulinas», fundadas en Brescia en 1535 por santa Angela Merici († 1540), que en un primer momento no hacían vida en común ni emitían votos, viviendo únicamente como miembros de una pía unión dedicada al servicio de los enfermos y a la educación e instrucción de la juventud. Posteriormente, los votos se hicieron obligatorios y a los tres clásicos se añadió un cuarto voto (dedicación a la instrucción de las jóvenes).

2. Finalmente, junto a los jesuitas, también hay que citar a los *capuchinos,* la segunda Orden combativa de la época. Los capuchinos comenzaron siendo un grupo de franciscanos observantes reformistas de la Marca de Ancona, preocupados de observar en todo su rigor la antigua regla de san Francisco, para lo cual obtuvieron el beneplácito de Clemente VII en diferentes formas a partir de 1525.

a) En consonancia con este propósito, la nueva congregación tuvo en sus primeros momentos una acusada tendencia a la vida eremítica o al menos a una vida sumamente retirada, ocupada preferentemente en trabajos de carácter laico (trabajo manual, cuidado de los enfermos, prohibición de cursar estudios; ¡únicamente se celebraba una misa en cada convento!). Una bula de Clemente VII en 1528 erigió esta congregación en comunidad independiente. Muchos partidarios de la reforma procedentes tanto de los círculos observantes como de los conventuales dieron a la orden una configuración múltiple y una gran difusión. Desde principios de la década de los treinta (época de la que procede también la denominación de capuchinos) y finalmente con la elección como vicario general de Bernardino de Asti (1535-1536) y la simultánea reforma de las constituciones, la congregación asumió como tarea complementaria también la predicación y los estudios teológico-científicos. Pero su considerable labor contrarreformista quedó del todo superada por otra labor suya aún más importante, la de la reforma pastoral intraeclesial (misiones populares de todo tipo, atención espiritual a los soldados).

b) La lucha por la configuración del ideal de la orden dio lugar a varias crisis, por ejemplo, a la retirada de las cabezas rectoras de los primeros años. La apostasía del ministro general Bernardino Occhino en 1537, que se pasó al protestantismo, supuso para la orden recién fundada un inmediato y directo peligro (limitación de su difusión fuera de Italia, prohibición de predicar [de 1542 a 1545]). Pero después, gracias al enorme atractivo de la vida franciscana primitiva, creció enormemente hasta convertirse en una tropa poderosa. Suprimida por Gregorio XIII la circunscripción a Italia en 1574, la nueva orden se introdujo en Francia, España, Alemania y Holanda. Su progresivo crecimiento duró hasta mediados del siglo XVIII. A diferencia de los jesuitas (que fueron teólogos, confesores de los soberanos y educadores de los hijos de la nobleza), los capuchinos dedicaron todo su trabajo al pueblo.

3. En la segunda mitad del siglo XVI aún hubo toda una serie de nuevas órdenes: en 1584 nació la orden de los «Camilos», dedicada al cuidado de los enfermos, fundada por *Camilo de Lellis* († 1624), discípulo de Felipe Neri. Cuantitativamente, esta orden fue siempre un grupo reducido, pero supo dar su vida heroicamente en los tiempos de peste de los siglos XVI, XVII y XVIII. A los Camilos hay que añadir los «Hermanos menores regulares», fundados por *Francisco Caracciolo* (cuya regla fue aprobada en 1588), pastor de los pobres y de los presos; los *escolapios,* fundados en 1597 por José de Calasanz († 1648), que, al igual que las ursulinas, emitían un cuarto voto, el de su dedicación a la educación de la juventud. Junto a éstos hemos de mencionar a los «Padres de la doctrina cristiana», fundados algún tiempo antes (en 1592) por César de Bus († 1607); las «Hermanas de Nuestra Señora», fundadas en 1598 por Pedro Fourrier († 1640) como congregación dedicada a la enseñanza. También se dedicaron expresamente a la educación los «somascos», fundados por san Jerónimo Emiliani († 1537), aunque en un principio se dedicaron preferentemente a los huérfanos, pobres y ancianos. Pueden verse fundaciones similares en el § 86.

Figura destacada dentro de este siglo fue también san Francisco de Sales. Este santo conoció todavía en Roma al anciano Felipe Neri. Pero desde el ángulo de la historia de la Iglesia pertenece ya a otro contexto, al «gran siglo» de Francia (§ 96).

§ 93. *EL BARROCO*

1. Durante la época de la Reforma, las artes plásticas sufrieron un notable descenso en Alemania. Inmediatamente antes había habido una generación de auténticos genios (Durero, Veit Stoss, Riemenschneider, Grünewald), que aún se nutrían fundamentalmente de la sustancia católica. El único artista plástico que trabajó por completo dentro del ámbito

protestante fue Lucas Cranach el Joven. La causa de este retroceso radica indudablemente en la orientación general seguida por las fuerzas espirituales del momento. El arte había sido hasta entonces de carácter predominantemente religioso y los encargos procedían directa o indirectamente de la Iglesia: edificios para el culto, altares, imágenes de los santos, cuadros religiosos, cuya temática se extraía en su mayor parte de las vidas o leyendas de los santos. Todo ello fue dejado de lado y, en algunos casos, hasta reprimido violentamente (el caso de los entusiastas, el calvinismo). Por otra parte, las fuerzas de la nación estaban divididas; faltaba un sustrato cultural unitario.

Una figura de renombre es Hans *Holbein* (1497-1543), quien, sin embargo, tiene escasa importancia para la historia de la Iglesia. Sus retratos —grabados y pinturas— de la colección de Enrique VIII de Inglaterra nos permiten entrar en contacto inmediato —¡y cuán elocuente!— con significativos representantes de la historia de aquella época: Erasmo, Tomás Moro, el propio Enrique VIII (y sus esposas). Pero la parte más importante de su obra, aun teniendo en cuenta sus *madonnas* y otros temas religiosos, no acusa un carácter netamente religioso (compárese, por ejemplo, su «Cristo en la sepultura» de Basilea con el «Cristo muerto» de Grünewald de la Predella de Aschaffenburg). El arte de Holbein es un arte secularizado.

2. Pero se mantuvo floreciente *un* sector del arte, que Lutero comprendió y cultivó, la música. El nivel artístico de las composiciones fue al principio bastante modesto. Pero por su contenido religioso y su poder de formar comunidad fueron de extraordinario valor y de gran importancia histórica, por ejemplo, las conmovedoras corales luteranas. Después de la Guerra de los Treinta Años, el nivel musical ascendió ostensiblemente dentro del protestantismo, y tras Heinrich Schütz († 1672), alcanzó las más altas cotas de la producción musical universal con Georg Friedrich *Händel* (1685-1759) y Juan Sebastián Bach (1685-1750). En ambos autores, la religiosidad artísticamente expresada e incluso proclamada en sentido propio juega un papel muy importante, y en el caso de Bach, sobresaliente. La música vocal e instrumental de Bach, directamente creada en su mayoría para el culto protestante, demuestra una formidable capacidad de objetivar la fe; se nutre todavía del elemento cristiano común *(La Pasión según san Mateo,* pese a los textos pietistas; la *Misa en si menor,* con texto latino, incluyendo naturalmente el credo entero; la gigantesca obra de las cantatas).

En Italia, durante el siglo XVI, el campo musical estuvo dominado por Giovanni *Palestrina* (1525-1594) y su espíritu, con su famosa música religiosa *a capella*, que aún hoy sigue siendo universalmente admirada.

3. Cada época está impulsada por un gran sentimiento vital más o menos unitario, por eso configura en cada caso una expresión artística

peculiar. Así el barroco, y especialmente su arquitectura (que con su genial conjunción de plástica y pintura constituye una «obra de arte total»), nos proporciona aún hoy el más estrecho contacto con la conciencia colectiva más profunda que caracterizó el último tercio del siglo XVI y, más que nada, todo el siglo XVII. Ya hemos visto suficientemente que la época no fue una época puramente religiosa. Pero la tuerza más decisiva de aquel tiempo fue la creciente conciencia católica, que, partiendo de España e Italia, fue extendiéndose poco a poco, pero «resistiblemente, en la segunda mitad del siglo XVI.

a) Esta conciencia católica creciente halló su expresión completa en el barroco, sobre todo en el barroco eclesiástico. Desde este punto de vista es correcta la definición del barroco como arte de la Contrareforma[10].

El barroco se sitúa entre el Renacimiento y el clasicismo. Se remonta a los primeros decenios del siglo XVI. En efecto, ya en 1523 se construyó en Florencia, según planos de Miguel Angel, la Biblioteca Laurenziana, cuya escalinata sirvió de prototipo de toda escultura barroca.

Desde la perspectiva de la historia de las formas, la arquitectura barroca es la continuación del estilo renacentista, pero con dos particularidades: *a)* retorno a la tensión interior de la estructura gótica[11], y *b)* amplísima libertad en todos los aspectos. El barroco no gusta de líneas sobrias; prefiere abrir el mayor número posible de luces. Apenas conoce la fuerza contenida; al contrario, tiende a acentuarla todo lo posible. Al barroco le va lo grandioso. Le gusta la máxima visibilidad e incluso la plena luz. Su esencia es la expansión, el sentimiento exaltado y conquistador de la vida. Es el talante propio de aquel siglo de descubrimientos universales y de colonizaciones (los temas de ultramar aparecen frecuentísimamente no sólo en los frescos, sino incluso en los altares, por ejemplo, el de Frauenburg). En el campo religioso, el barroco manifiesta igualmente tendencias de renovación y de reconquista. Como su época, el barroco es un arte que se caracteriza por un gran desasosiego, por un activismo confuso. Pero al mismo tiempo (¡he aquí la síntesis!) en muchas de sus creaciones escultóricas y pictóricas alienta un fervor místico casi perceptible por los sentidos. En España, este fuego fue verdaderamente inagotable, manifestándose incluso en creaciones sobrecargadas, mediocres desde el punto de vista formal (fachadas de iglesias, capillas interiores de

---

[10] El barroco superior (posterior e inspirado en Miguel Angel) se extendió también por Alemania, donde desde mediados del siglo XVII impulsó creaciones muy valiosas: Melk, Einsiedeln, Weingarten, San Gall, Birnau, Banz, Vierzehnheiligen, Zwiefalten, Neresheim, Ottobeuren, Wies. En pintura hay que mencionar especialmente a España y Flandes, con las figuras del Greco y Rubens, respectivamente.

[11] Por ejemplo, el barroco puro de la iglesia monástica de Ettal está realizado sobre planta gótica y manteniendo los contrafuertes antiguos.

las catedrales); creaciones análogas en otros países, por ejemplo, en Italia, parecen más bien vacías.

Es cierto que, en conjunto, el fervor místico del barroco no siempre es auténtico y que bajo su estilo ampuloso subyace fácilmente un sentimiento vacío (esto ocurre especialmente en Italia, no tanto en el sur de Alemania, raramente en Francia y rarísimamente en las riberas del Danubio y en el peculiar fervor del barroco español). El barroco, en cuanto a la decoración y pintura de interiores y la utilización de materiales no auténticos, se halla muy cerca del drama teatral, más aún, de la ópera.

Concretamente: en muchas ocasiones el arte barroco nos fuerza a poner en cuestión su seriedad religiosa. Ninguna proclamación cristiana puede renunciar a ser a la vez *theologia crucis*. Ciertamente, no hay que olvidar, más aún, no es legítimo olvidar que la cruz es signo de victoria y, por tanto, de alegría. Pero desde el punto de vista cristiano es legítimo preguntarse si la proclamación artística de lo que podría llamarse la estimulación intencionada de la sensualidad puede tener tal primacía, que la autoexaltación de la *theologia gloriae* lo impregne todo y, con ello, se anuncie más bien un arrobamiento humano que una auténtica transfiguración. Ante muchas representaciones de santas mujeres, de cuerpos maravillosamente formados, que con ademán elegante y gracioso sujetan coquetonamente el cordón dorado de las disciplinas, surgen al punto grandes dudas sobre su seriedad ascética. Las mismas preguntas inquietantes provoca la conjunción de desnudez o semidesnudez corporal y mística (en muchos grabados, en monumentos funerarios). En un pintor tan sobresaliente como Pedro Pablo Rubens, la mística, la plena mundanidad sensible y la jocunda alegría de vivir se entremezclan en una grandiosa síntesis, que nada quita a la mística, pero traslada el acento principal de toda la obra al elemento carnal y sensible y, como reflejo de la conciencia global de la época, da una impresión nada tranquilizadora. En algunas figuras de santos, esta mezcla casi morbosa de sensualidad y mística aparece de forma crasa (un ejemplo es la *Mater Dei* de la catedral de Münster)[12].

b) De todas formas, con sólo estos interrogantes y dudas no se alcanza la profundidad y la altura de este arte asombroso, que no parece conocer ni reconocer límites de ninguna clase. Para que la crítica sea completa y concluyente, no hay que olvidar el aspecto positivo del arte barroco: la rica conciencia creyente, que confiesa su fe en adoración y alabanza. Tampoco debe olvidarse que el barroco expresó la serenidad de lo eterno en la interminable melodía de un «canto de alabanza de la tierra y

---

[12] Podríamos remitirnos aquí a las frecuentes invectivas de Savonarola: no pintáis la purísima Virgen, sino prostitutas.

del cielo» (Albrecht Goes) y que lo hizo de una forma extraordinariamente sugerente y atractiva.

El barroco fue asimismo expresión (y exigencia) de la por entonces también floreciente vida de oración entre los católicos, tanto en la liturgia como en la piedad privada. Esto repercutió en la construcción de iglesias, como se advierte en la amplitud del espacio y en la creación de interiores espléndidamente iluminados, en los cuales podían reunirse grandes masas populares y numerosos grupos de estudiantes, y en la llamativa decoración. Estamos todavía ante un arte rico y aristocrático[13].

Por otra parte, también es preciso tener en cuenta que el barroco, sobre todo en los países meridionales de habla alemana, llegó a fundirse de una manera extraordinariamente fecunda con la piedad popular de las diversas regiones (la ornamentación de las iglesias parroquiales, las procesiones religiosas y los emblemas empleados en ellas). Una importante función religiosa y pastoral desempeñó también el teatro de los jesuitas, y otro tanto los oratorios que los mismos jesuitas habilitaron, con una profusa decoración barroca, para sus congregaciones masculinas.

c) La diversificación del barroco no respondió sólo a los distintos países, sino también a los distintos estratos sociales. Así, por ejemplo, el barroco recargado y cortesano de Austria tuvo también su expresión característica en la figura de Abrahán de Santa Clara († 1709), el cual no poseyó verdadera genialidad espiritual ni teológica, pero dentro de su estilo resultó como hecho a medida para la época que siguió a la Guerra de los Treinta Años. Al barroco renano, de carácter más popular y burgués, correspondió la obra del capuchino Martín de Cochem († 1712), de gran talento natural, que tuvo una influencia extraordinariamente grande, aún hoy sorprendente.

Aparte de esta autoconciencia católica, en muchos espíritus de esta época se dio otro rasgo importante: el talante irenista frente a los protestantes evangélicos. En el conjunto de los setenta escritos de Martín de Cochem, por ejemplo, no se encuentra ni una sola palabra dura contra los «señores protestantes». El capuchino tenía una experiencia muy profunda de la ineficacia de toda polémica.

4. La arquitectura barroca creó en Italia, en el punto culminante de su evolución, una contenida síntesis de insuperable serenidad: la cúpula de San Pedro, de Roma, obra de *Miguel Ángel* (terminada en 1592). Se trata de una obra religiosa. Nada tiene que ver con el empeño prometeico de asaltar el cielo o con la porfía de los titanes. Miguel Ángel ya había

---

[13] Una buena muestra del estilo de vida que en el barroco se refleja la tenemos en las magnas sacristías y bibliotecas y en las fastuosas salas de las grandes iglesias y abadías, como, por ejemplo, las soberbias construcciones a lo largo de todo el Danubio, desde St. Florian en Linz, pasando por Kremsmünster, Melk, Göttweig y St. Polen, hasta llegar a Klosterneuburg, cerca de Viena.

superado estos impulsos en sus esclavos (por el anhelo interiorizado de redención) y más aún en su *Juicio Universal* (de la Capilla Sixtina). La cúpula de San Pedro apunta hacia arriba igual que las mejores creaciones del gótico. Por supuesto, la siempre letificante belleza de su contorno produce una sensación mucho más sensible que la de una catedral gótica o que la de la sobria cúpula de la catedral de Florencia (obra de Brunelleschi). En ella, al mismo tiempo, se expresa una formidable conciencia eclesiástica de poder: la corona del celestial Príncipe de los Apóstoles sobre los cuatro brazos de la cruz de la Iglesia, brazos que por expreso deseo de Bramante y de Miguel Ángel tienen el mismo tamaño y resumen simbólicamente las cuatro zonas de la tierra.

5. La significación concreta del barroco para la historia de la Iglesia no puede describirse al detalle en estas páginas por su gran número de artistas y obras geniales. Hemos de conformarnos con unas cuantas indicaciones.

Junto al incomparable Miguel Ángel, hay otro de primerísima categoría, enormemente significativo para la historia de la Iglesia y la piedad. Es el holandés *Rembrandt* Harmensz van Rijn (1609-1669), uno de los dibujantes y pintores más relevantes de todos los tiempos. Rembrandt era protestante. Es imposible resumir en un par de frases la multiplicidad de su obra. Tanto su trayectoria artística como su trayectoria vital, con lógica implacable, sufrieron un proceso de interiorización y de adentramiento en la cruz. El hombre moderno raramente pudo ver representadas ante sí ciertas escenas fundamentales del evangelio con tan fuerte impulso hacia la pobreza interior y con tan veraz e insobornable fe como en la obra de Rembrandt.

6. Finalmente, el suelo nutricio del que se alimentaron las concepciones del arte barroco religioso fue el gigantesco arsenal de la literatura ascética de la época. La llamada a la penitencia expresada en esta literatura no se quedó en el papel: el ejercicio de la penitencia como base y el aseguramiento de la autenticidad de la oración mística fueron parte esencial de la piedad de entonces. Es justo reconocer la relación que hubo entre esta piedad y el arte y atribuir a éste una profundidad religiosa superior a la que en un primer momento le solemos asignar (por nuestra tendencia a sospechar de todo lo que nos parece exageración e inautenticidad). La figura de un maestro de tan increíble influencia como el ya mencionado capuchino Martín de Cochem, cuya autenticidad religiosa mereció los máximos elogios de un Joseph Görres, nos permite entrever cuán profundas fueron las fuerzas religiosas de que se alimentó, al menos en parte, la sobrecargada y redundante literatura piadosa del barroco.

7. Por lo que atañe a la historia de la Iglesia, aparte del papado (§ 91: Sixto V, creador de la Roma barroca), la más grande constructora de iglesias fue la Compañía de Jesús, la fuerza eclesiástica más poderosa de la

Contrarreforma. La no pequeña importancia que en aquel entonces tuvieron las construcciones de iglesias y conventos de otras órdenes no puede ni compararse con las construcciones de los jesuitas. Gracias a ellos, el barroco nacido en Italia se convirtió en la arquitectura eclesiástica típica de la época. Su principal iglesia en Roma, la iglesia del *Gesù,* es su máximo ejemplo. Pero propiamente no existe un estilo «jesuítico».

8. En el siglo XVIII, el elemento específicamente religioso sufrió en el arte, como en los demás terrenos, un retroceso. No obstante, cabe señalar que Alemania, e incluso Europa, no tiene muchas obras que desde el punto de vista artístico puedan compararse a las inspiradas creaciones de Balthasar Neumann (1687-1753) —entre ellas la residencia de Würzburgo con su iglesia, la iglesia de los Catorce Santos, el palacio de Brühl, la abadía de Neresheim— y a las magníficas construcciones de Domingo Zimmermann (1685-1766), por ejemplo, la Wieskirche.

Pese a todo, estos edificios maravillosos no hablan el mismo lenguaje religioso del gótico. En los detalladísimos planos de Neumann o de Zimmermann prevalece el enfrentamiento con los problemas formales.

9. Más allá aún que el arte barroco llegó la propia *cultura* barroca, movimiento que abarcó todos los órdenes de la vida. De su extensión y características nos da buena prueba la sorprendente fuerza de irradiación que se desencadenó en el ámbito católico romano hacia el norte, hasta las esferas del protestantismo (en literatura y, cosa extraña, en el campo de la filosofía y de la teología; ¡la ortodoxia luterana!, § 83); irradiación que incluso llegó hasta Kiew, en Rusia (la Escolástica latina)

§ 94. *LAS MISIONES FUERA DE EUROPA*

1. En el siglo XV, la labor misionera había cesado casi por completo. Pero el trascendental descubrimiento del «Nuevo Mundo» supuso para la cristiandad occidental la exigencia inmediata de anunciar el evangelio a los pueblos y tribus de los nuevos países. Esta exigencia fue formulada en seguida programáticamente (por Alejandro VI en 1493, con su famoso reparto entre portugueses y españoles de los territorios descubiertos) y realizada prácticamente.

Los primeros misioneros fueron los franciscanos y los dominicos. Sin menospreciar su obra, cabe decir que también en este terreno las realizaciones de mayor envergadura y relieve histórico se consiguieron cuando la Iglesia, gracias al choque con las nuevas doctrinas y comunidades de la Reforma, se reestructuró a sí misma y produjo en su seno nuevas formaciones. A pesar de la enorme necesidad interna de la Iglesia occidental y a pesar de la grave amenaza que para su fe y estructura suponía la innovación, la Iglesia no desatendió esta llamada misionera. Una vez más tuvo fuerzas suficientes para tomar la ofensiva espiritual

precisamente en el momento de la debilidad y el peligro. La autoconciencia eclesiástica, iniciada ya en la década de los cuarenta e incrementada notablemente en los últimos años del siglo XVI, dio a esta voluntad de conquista un impulso extraordinario.

2. La tarea misionera fue asumida principalmente por los jesuitas (y también por los capuchinos). La aprobación de la Compañía por Paulo III (§ 88) tuvo que ver directamente con las necesidades de cristianización de los territorios recién conquistados por los europeos. La primera conquista política de los portugueses, las Filipinas (ocupadas por los españoles en 1521, denominadas así en 1543 en honor del joven rey Felipe II, conquistadas sistemáticamente desde 1569), fueron también el primer territorio de misión. Religiosos de diversas órdenes bautizaron allí, hasta fines del siglo XVI, a un número de indígenas no inferior a los 700.000.

a) En 1541 el rey Juan III de Portugal pidió misioneros para la colonia de Goa, en la costa occidental de la India. El jesuita *Francisco Javier* (1506-1552), noble navarro y una de las grandes figuras de la humanidad, fue el abanderado de las misiones en el este de Asia.

Francisco Javier fue uno de los primeros compañeros de Ignacio de Loyola, y en París compartió la habitación con él y con Pedro Faber. También con ellos trabajó en el ministerio pastoral y en el ejercicio de la caridad en París y en el norte de Italia (cuando las complicaciones bélicas impidieron el viaje de los nuevos compañeros a Palestina). Desde 1542 trabajó como legado pontificio primero en Goa (lo que supuso una travesía marítima de unos 20.000 km., para la que necesitó alrededor de cuatrocientos días), después en el sur de la India, más tarde en las Molucas y finalmente dos años en el Japón (donde sólo consiguió 2.000 conversiones). Falleció en 1552, a los diez años de haber comenzado su labor misionera, cuando se disponía a emprender la conversión de China. Francisco Javier murió en soledad casi total en la isla de Sancian, con la única compañía de dos neoconversos.

El esfuerzo verdaderamente ingente, incansable a la par que realista, de este gran hombre y gran santo, constantemente probado por las decepciones más tremendas, sólo puede comprenderse por aquel elemental resurgimiento del espíritu religioso y eclesiástico dentro de un ambiente de santidad y suma actividad, que fueron las dos virtudes características de la persona y del sistema del fundador de la Compañía de Jesús. Esta santidad y esta actividad son los únicos motivos que pueden explicar (la explicación meramente racional resulta insuficiente) la eficacia de la predicación de Francisco Javier, que apenas sabía idiomas. Lo mismo en el norte de Italia que en el Lejano Oriente se sirvió de los rudimentarios conocimientos que poseía de algunas lenguas, consiguiendo llenar a sus intérpretes de su propio espíritu. No se puede sino pensar en el misterioso fuego que el

Señor vino a traer del cielo. Este fuego fue el que inflamó a Francisco Javier.

A pesar de todo, el éxito —o, mejor dicho, la permanencia del éxito— hubo de tropezar necesariamente con un gran inconveniente, el provocado por la enorme extensión de los territorios evangelizados y el poco tiempo que un solo hombre podía emplear en la misión propiamente dicha. No se podía siquiera pensar en crear una mínima organización eclesiástica. San Francisco Javier tuvo conciencia de esta deficiencia. Pero también se supo un precursor.

En la piedad de Francisco Javier, que él fue capaz de expresar con acertado lenguaje[14], podemos aprender una actitud sumamente prudente a la hora de hacer valoraciones generales: en el ardiente amor de Francisco Javier el moralismo, la idea de la recompensa, el temor y el castigo no sólo se sumergen, sino que son trascendidos conscientemente. Que él recurriese a los poderes seculares para apoyar la obra de la propagación de la fe constituye una contradicción que no puede resolverse a la ligera. La alianza con los poderes seculares no fue perjudicial hasta más tarde, cuando fue realizada por sus epígonos, que ya no poseían el ardoroso e irresistible fervor del maestro.

b) En un primer momento, la cristianización de la India occidental se presentó muy prometedora. Incluso se llegó a establecer allí una organización eclesiástica. En 1534, es decir, antes de la llegada de Francisco Javier, ya existía una diócesis en Goa (de cuya extensión se tenían ideas imprecisas y fantásticas, pues se incluían todos los territorios existentes desde el Cabo de Buena Esperanza hasta el Japón) y desde 1541 un seminario para el clero indígena. Pero el impulso decisivo tuvo lugar únicamente tras la llegada de los jesuitas.

c) También en el Japón los sucesores de Francisco Javier obtuvieron un éxito grande. Entre los neoconversos los había pertenecientes a la aristocracia. En 1579 se contaban unos 150.000 cristianos, poco después unos 200.000 neófitos y 300 iglesias. En 1585 visitó a Gregorio XIII una delegación presidida por dos príncipes japoneses. Pero poco después (en 1587, y después nuevamente en 1597 y 1612), la influencia del ejército y de los bonzos del país desencadenaron persecuciones contra los cristianos, en las que hubo crueles martirios (crucifixiones) y fueron destruidas las iglesias. Todo ello afectó gravemente a la evangelización del Japón. No hay que olvidar, por otra parte, que también contribuyó a la catástrofe la rivalidad entre las diversas confesiones cristianas y la torpeza de las congregaciones católicas, concretamente su hostilidad hacia los comerciantes holandeses, que eran los dueños del comercio.

---

[14] Cf. su oración favorita: «En ese amor enciendo yo mi amor», quizá no original de Javier, pero de todas formas traducida por él del español al latín.

A pesar de la represión, el número de conversos volvió a crecer en seguida. Un escrito de 1625 habla de 600.000 cristianos. Pero en 1637, tras un levantamiento de los cristianos perseguidos, fue definitivamente prohibida la doctrina, como proveniente de Occidente. Al mismo tiempo se prohibió terminantemente la entrada de todos los europeos en suelo japonés (se hizo una excepción con algunos comerciantes, pero con la condición de que antes hicieran burla pública del crucifijo y de las imágenes de la Virgen). A pesar de todo esto, cuando en el siglo XIX los misioneros volvieron al Japón, encontraron todavía cristianos viejos; en el seno de sus familias se había seguido transmitiendo el cristianismo.

3. La labor misionera más importante fue la desplegada en la América Central y Meridional por españoles y portugueses. En estos territorios la propagación del cristianismo y la organización en diócesis avanzó rápidamente. Fue una obra gigantesca de alcance universal, una obra de conquista espiritual, de cuya fecundidad nos da buena muestra el número de conventos existentes en Sudamérica hacia el 1610: ¡cerca de 400! Desde 1549 trabajaron en Centroamérica los dominicos. En Brasil lo hicieron los jesuitas y en Perú igualmente los dominicos. En Nueva Granada (Colombia), san Luis Beltrán, dominico, convirtió a 150.000 indios (1562-1569) y el jesuita Sandoval a 30.000 negros. La Guayana fue misionada por los capuchinos y los jesuitas; la conquista del país por los protestantes holandeses detuvo el avance de la misión católica.

Canadá, Florida y California fueron cristianizadas a lo largo del siglo XVII por misioneros franceses. En el Canadá las empresas bélicas de los ingleses causaron perjuicio a la misión comenzada en 1611, pues los ingleses lograron intencionadamente implicar a los indios en su guerra con los franceses. Tras la toma de posesión de los franceses, a mediados del siglo XVII comenzó la cristianización regular de los territorios, que exigió el martirio de muchos misioneros jesuitas. En 1674 fue erigida la diócesis autónoma de Quebec. El catolicismo se fue consolidando en Canadá incluso tras la conquista de la colonia por los ingleses (en 1774 se decretó para el Canadá la libertad de religión, es decir, cincuenta y cinco años antes del decreto de emancipación de los católicos en Inglaterra). En California, el apasionado impulso de independencia imposibilitó durante largo tiempo la misión de sus habitantes, que dio comienzo en 1697 por obra de los jesuitas.

4. La gigantesca obra de las misiones americanas lleva sobre sí, desgraciadamente, un grave lastre: el brutal egoísmo de los conquistadores, que redujeron a los indígenas a la condición de esclavos y, aparte de la explotación sin escrúpulos, les acarrearon enfermedades y otras calamidades espirituales. La Bula de Paulo III de 1537 arroja una tristísima luz sobre las ideas de estos explotadores cristianos: junto con la prohibición de la esclavitud, suficientemente explícita en la bula, aparece

también la doctrina de que tanto los indios como los blancos poseen un alma inmortal y son capaces de recibir la doctrina cristiana y los sacramentos. Cuán poco éxito obtuvo tal exhortación frente a la anticristiana codicia de los conquistadores nos lo demuestra la lucha mantenida durante casi cincuenta años por el dominico *Bartolomé de las Casas* († 1566). Y otra prueba, esta vez referida a los negros, es la que nos ofrece más tarde el santo jesuita Pedro Claver (1616-1654) en Cartagena de Indias.

5. Gran importancia tuvo la realización de la idea del general de los jesuitas Acquaviva († 1615), aprobada por España, de concentrar a los indígenas de las misiones jesuíticas del Paraguay en *reducciones*. Estaban integradas por unos 150.000 colonos, que bajo la dirección de los jesuitas llevaban una vida estrictamente reglamentada de trabajo y descanso. Prestaban acatamiento a las autoridades españolas exclusivamente por medio de tributos, pero en las demás cosas gozaban de libertad. La retribución del trabajo iba a parar a una caja común. La religión marcaba el ritmo de la vida diaria, lo cual permitió llevar a cabo una labor misionera muy profunda y una promoción cultural muy estimable. La federación impedía la explotación. Las reducciones se mantuvieron desde 1631 hasta 1767. A pesar de las innegables deficiencias (por ejemplo, las ventajas financieras que de las reducciones obtuvo la Compañía), el formidable experimento merece en conjunto una valoración positiva. La miopía humana, que permitió su decadencia o provocó positivamente su supresión, ocasionó, como tantas veces en la historia, un grave perjuicio para la propia Iglesia (unido a la lucha contra la Compañía, § 104, II).

6. Ya las primeras misiones de Oriente entre pueblos de antiquísima cultura, como las de América entre pueblos primitivos (incluidos también los incas), tropezaron con profundas dificultades internas. Hasta hoy la misión no ha dejado de luchar con ellas.

a) La cultura cristiana fue llevada a los paganos de la mano de los conquistadores europeos. Con frecuencia el cristianismo les fue impuesto por la fuerza. La falta de sinceridad interna de la misión llegó a ser insoportable, pues los nativos se tornaban más inaccesibles y las deficiencias de su conversión se hacían mayores, en cuanto los conquistadores «cristianos» se volvían a un tiempo sus explotadores, opresores y exterminadores y, además, llevaban una vida inmoral. En su obra colonizadora fuera de Europa, la cultura cristiana ha cometido múltiples faltas (§ 119).

b) Para ganarse a los atenienses, san Pablo se había acomodado a su mentalidad y lenguaje. De la misma manera, Gregorio I y los misioneros de la primera Edad Media también se habían acomodado en lo posible a la mentalidad germánica. Pero en la alta y baja Edad Media, en todo el Occidente, con harta frecuencia se había confundido la forma histórica de

la predicación con el contenido inmutable de la misma. Durante toda la Edad Media fueron raras las figuras como Raimundo Lulio, resueltamente dispuesto al acercamiento espiritual (§ 72).

Ahora, a principios de la Edad Moderna, el cristianismo tenía tras de sí un largo camino en el que había ido logrando una complicada elaboración de su doctrina y constitución. Su conciencia y su carácter estaban impregnados por completo de la cultura y el espíritu de Occidente. Este cristianismo occidental chocó con los hombres del Lejano Oriente, de muy distinta índole espiritual y religiosa, que por su antiquísima cultura y religión poseían desde tiempos inmemoriales una elevada sabiduría. En el intento de llevar la verdad cristiana a estas culturas tan alejadas, los misioneros, y en primer lugar los jesuitas, puede decirse que ensayaron todas las posibilidades de acercamiento, amoldándose hasta el máximo a su manera de pensar, expresar y vivir.

Pero a pesar de las innumerables vidas humanas dedicadas generosamente al servicio de la misión, llegando incluso hasta el martirio (todo ello a lo largo de cuatro siglos), y a pesar de algunos éxitos brillantes, aún sigue hoy en pie, pendiente de solución, la gigantesca tarea entonces apuntada: en ella se encierra el problema fundamental del futuro, tanto para la Iglesia como para el mundo (el problema Oriente y Occidente). En el Lejano Oriente el cristianismo consiguió echar algunas raíces. Pero, vistas las cosas en conjunto, la semilla de la palabra divina no llegó a arraigar en la nueva tierra tan profundamente que fuera capaz de desplegar todas sus posibilidades creadoras en el auténtico sentido de la palabra, siguiendo las leyes del desarrollo espiritual (§ 5).

Se trata de un problema fundamental en la historia de la Iglesia: el problema de la moderada acomodación.

c) Los jesuitas intentaron resolver este problema especialmente en la India y la China.

El jesuita *Mateo Ricci* (1552-1610) fue el gran pionero, el primero que adoptó una actitud abierta y tolerante hacia los chinos conversos. Es importante tener en cuenta que el padre Ricci hizo sus estudios primeramente en Goa y desde 1601 permanentemente en Pekín. Con el fin de poder actuar con eficacia, y considerando del mismo rango la ciencia china y la ciencia europea, intentó científicamente conseguir el mayor acercamiento y la mayor acomodación posible en lo humano y en lo religioso al mundo chino. Su horizonte religioso era extraordinariamente amplio. Ricci comprendió que el culto de los chinos a los antepasados, e incluso las ofrendas a Confucio, podían separarse perfectamente de su significación politeísta originaria y orientarse al culto del Dios único y verdadero. E intentó también demostrarlo, adoptando las denominaciones chinas de la divinidad para designar al Dios cristiano.

Tras la muerte de Ricci, su herencia quedó al principio a salvo y aun se mantuvo firme en contra de las directrices de la Compañía. En el año 1606, el general de la Compañía ya había prohibido la ordenación sacerdotal de los chinos. Esta determinación se remitía a informes y experiencias negativas que antes se habían hecho en el Japón. Pero a su vez se oponía diametralmente a las recomendaciones de los primeros misioneros jesuitas, quienes ya en 1580 se habían pronunciado decididamente a favor de la formación de un clero nativo. Es cierto, en efecto, que las experiencias realizadas en el Japón con algunos sacerdotes nativos habían sido negativas, por causa sobre todo de la deficiente selección y formación de los candidatos y también por las dificultades que entrañaba el celibato.

Pero en 1613 el sucesor de Ricci en China intercedió ante la Santa Sede en favor de esta cuestión. En primer lugar, los sacerdotes en China debían mantener cubierta la cabeza durante la santa misa (pues precisamente lo contrario se consideraba en China como falta de respeto). En segundo lugar, debía permitirse la ordenación de sacerdotes chinos, disponiendo que pudieran recitar la misa y el breviario en lengua china («chino literario»). Esta ofensiva tuvo enorme éxito. Por intercesión de Belarmino, sobre todo, y gracias al apoyo del mismo papa Paulo V, fue levantada la prohibición del general de la Compañía sobre la ordenación sacerdotal de los chinos. Al mismo tiempo (1615) se autorizó a los sacerdotes chinos a decir misa y a rezar el breviario en su propia lengua[15].

d) Por desgracia, el privilegio concedido no pudo llevarse a la práctica. Cuando de él se tuvo noticia en China se había levantado ya una persecución contra los cristianos. Además, hubo que esperar todavía sesenta años a que concluyera la necesaria traducción de los textos sagrados al chino.

Entre tanto, la disposición de las fuerzas misioneras se había modificado desfavorablemente por la rivalidad existente entre dominicos, franciscanos, lazaristas y sacerdotes del seminario de misiones de París. En las discusiones siguientes, la acomodación de los jesuitas fue objeto de frecuentes condenas. Hacia finales del siglo, en 1671, los jesuitas de China pretendieron obtener la renovación del privilegio. Pero recibieron una contestación negativa nada menos que cinco veces (la última en 1726). La desautorización definitiva fue obra de Benedicto XIV en 1742.

e) También entonces fueron definitivamente prohibidos los «ritos malabares». Este intento de acomodación tuvo su centro en la misión de Madaura (al sudsudoeste de la India). La difusión del cristianismo en la India sufrió gravemente bajo la acusación de ser una «religión de los

[15] En contra de las afirmaciones de numerosos historiadores, parece ser que el Breve en cuestión fue efectivamente redactado y enviado a China (George H. Dunne).

parias». Por eso los brahmanes no quisieron saber nada de ella. El jesuita italiano Roberto de Nobili (1577-1656) se introdujo en el mundo de las castas, adoptando su traje y modo de vida, e intentó suprimir en la predicación cristiana todo lo que en cuanto a culto y terminología pudiera resultar chocante para las clases superiores de los brahmanes.

De Nobili tuvo un talento extraordinario para los idiomas. Aprendió toda una serie de lenguas habladas en la India y en ellas compuso gran cantidad de obras de religión y teología destinadas a la instrucción de los conversos.

Los reparos de otros jesuitas y de los capuchinos contra los métodos de De Nobili, manifestados primero ante el arzobispo de Goa y después en Roma, fueron zanjados en 1623 con una Bula, que daba la razón a De Nobili (cf. también la decisión de Alejandro VII: § 95).

Más tarde intentó De Nobili lograr también el acceso a los parias utilizando métodos parecidos. Incluso hizo la propuesta de instituir misioneros propios para los parias y para los brahmanes.

A comienzos del siglo XVIII la oposición a los «ritos malabares» fue haciéndose cada vez más fuerte en los círculos misioneros y políticos. En 1704 Roma desautorizó dieciséis de aquellos ritos. A pesar de la enérgica defensa literaria de los jesuitas, Benedicto XIV los desautorizó definitivamente en la ya mencionada condena de 1742. Esta decisión fue un paso funesto. Los misioneros cayeron en una situación de confusión interna y, coincidiendo con la decadencia de la soberanía colonial portuguesa (católica), los protestantes holandeses e ingleses penetraron en territorios que habían pertenecido hasta entonces a las misiones católicas. La disolución de la Compañía consumó la liquidación total. Resultado: un catastrófico retroceso de las misiones a lo largo del siglo XVIII.

f) Otro obstáculo de primer orden para el arraigo de la buena nueva —hay que insistir en ello una y otra vez— fue el deficiente comportamiento religioso y moral de los europeos inmigrantes y residentes en ultramar. Los cristianos europeos fueron muchas veces el enemigo más peligroso del mensaje de Cristo. Ya Francisco Javier tuvo que intentar el retorno a la vida cristiana de los europeos residentes en la India antes de pasar a misionar directamente entre los paganos. Sólo después se podía lograr que los indígenas bautizados, pero internamente alejados todavía del cristianismo, llegaran a ser auténticos cristianos.

6. A pesar de todas estas dificultades y retrocesos, nunca cesaron de partir nuevos misioneros, deseosos de profundizar la cristianización y convertir nuevos territorios.

Ya en el siglo XVII se creó un organismo central para las misiones. La fundación de la Congregación pontificia para la Propagación de la Fe, por la obra de Gregorio XV (1622), tuvo gran importancia (competencia de

esta Congregación eran también los territorios europeos que habían caído en el protestantismo)[16].

Tal organización nos permite constatar la conciencia que la Iglesia tiene del alcance universal de sus deberes misioneros. Esta conciencia no se nutre de los éxitos, sino del mandato divino; él es el que asegura a la Iglesia el triunfo final, aunque sólo en la parusía. Hasta entonces el mandato misionero debe ser cumplido sencillamente como un servicio. Y hasta entonces la tarea misionera debe someterse, como es lógico, a la ley cristiana fundamental a que tantas veces nos remite la historia de la Iglesia: es necesario que el grano de trigo muera (Jn 12,24). El proceso efectivo y concreto de la historia de las misiones nos demuestra que, en resumidas cuentas, la labor fundamental de la predicación en Ultramar siempre ha estado dirigida por este espíritu de obediencia a la fe. Hemos visto que el movimiento misionero de América, como también poco después el de Extremo Oriente, acusan graves deficiencias. En el Oriente —esto es, entre culturas antiquísimas— la misión produjo pocos frutos duraderos. En América, el cristianismo, impuesto muchas veces por la fuerza, no pasó de ser a veces un fino barniz de cobertura del antiguo paganismo. A pesar de todo ello, el trabajo realizado y las metas conseguidas brindan material suficiente para entonar un himno de alabanza a la fe cristiana y a la fuerza creadora de la Iglesia. En la historia de las misiones puede muy bien estudiarse la plenitud vital del evangelio y su fuerza renovadora. (La muy distinta situación de las misiones en el siglo XIX y XX será objeto de nuestro estudio en el § 119).

---

[16] Con la fundación de un Seminario de Misiones en Roma bajo el pontificado de Urbano VIII en 1627 y la ya mencionada del Seminario de Misiones de París en 1663, debía quedar asegurado el necesario fomento de vocaciones y una cierta unidad metódica en la labor misionera.

Periodo tercero

EL SIGLO DE LA IGLESIA GALICANA. APOGEO Y DECADENCIA

§ 95. *VISION GENERAL*

I. EL PAPADO

1. Para una historia de la Iglesia atenta a los planteamientos teológicos es de suma importancia tener presente el marco político y político-eclesiástico del siglo XVII. Entre las fuerzas efectivas en este ámbito y el «siglo de los santos» (de Francia) hubo indudablemente importantes relaciones positivas. Pero aún más importantes fueron los obstáculos y tensiones. Estos tuvieron su origen, en buena parte, en la misma Francia; pero también, por otra parte, en el complicado y contradictorio entramado político creado a propósito de la Guerra de los Treinta Años y de la Guerra de Sucesión de España (1701-1714). El conocimiento de este marco y trasfondo político real es absolutamente necesario para determinar tanto el valor como los límites de ese renacimiento de santidad.

2. Muchos de los pontificados que siguieron a la muerte de Sixto V (1590) estuvieron condicionados desde el punto de vista político-eclesiástico por el antagonismo España-Francia. Este antagonismo repercutió especialmente en la influencia ejercida en la provisión del colegio cardenalicio y, consiguientemente, en el desarrollo de los cónclaves. El problema de las iglesias nacionales de Francia y España se convirtió en el más grave dentro de la Iglesia.

3. Al fin de la enorme y esforzada batalla contrarreformista, es decir, aproximadamente a mediados del siglo XVII, se echó de ver un cierto relajamiento de las energías de la curia. Cronológicamente, este hecho coincidió con el impetuoso florecimiento de la cultura barroca al norte de los Alpes, una vez terminada la Guerra de los Treinta Años. A finales del siglo XVI (Clemente VIII, 1592-1605) volvió a imponerse el nepotismo (aunque las más de las veces no por motivos políticos); y no pudo ser eliminado de manera definitiva y expresa hasta finales del siglo XVII (Inocencio XII, 1691-1700). En el siglo siguiente, la autoridad y el prestigio del papado volvieron a declinar, llegando a alcanzar su punto más bajo.

4. Al comienzo de esta época tuvo lugar (en 1590) la famosa falsificación de las llamadas «profecías de san Malaquías». Se trata de 111

lemas que habrán de caracterizar a los papas desde mediados del siglo XII hasta el fin del mundo[1]. Las indicaciones son tan generales, que en ellas siempre se puede encontrar algo que guarde relación con la realidad, aunque lógicamente no concuerde plenamente con ella.

5. La doctrina de los reformadores y la consiguiente polémica en torno a ella había dado pie para que los problemas de la relación entre la gracia y el libre albedrío calasen en la conciencia de Occidente, pasando a ser objeto del interés general, tanto teológico como religioso. Como el Concilio de Trento no había llegado a solventar estas cuestiones ni resolver siquiera su problemática interna, se originaron después multitud de discusiones intraeclesiales, que vinieron a ser la característica esencial de la vida de la Iglesia durante el siglo XVII. Los papas tomaron al respecto decisiones importantes.

6. A lo largo de estos decenios podemos advertir una y otra vez cuán profundamente había arraigado la disolución en la Iglesia y cuán lento debía resultar el proceso de recuperación. Reiteradamente, el espíritu fastuoso del Renacimiento, el nepotismo y las implicaciones políticas contrarrestaron aquella ruptura, que habría hecho de la curia un ejemplo de vida religiosa. Incluso el mismo Clemente VIII (Aldobrandini, 1592-1605) fue buena prueba de lo que decimos, dada su deslumbradora actitud cortesana y su excesiva condescendencia con los parientes, por más que en cuanto papa llevase personalmente una vida piadosa y desde el punto de vista político-eclesiástico obtuviese grandes éxitos en pro de la paz de la Iglesia. La hegemonía eclesiástica de España llevó al papa Clemente VIII a inclinarse a favor de Francia. Con el reconocimiento y la absolución (1595) de Enrique IV (§ 83), convertido al catolicismo, asentó las bases de la consolidación interna de Francia, lo que supuso, sin duda, una cierta independencia de la curia respecto de las dos grandes potencias católicas (sobre las cuales influyó después hasta hacerles firmar la paz), pero también la reordenación de la vida religiosa y eclesiástica en Francia (§ 96s). Clemente VIII fue, además, el editor de la Vulgata Sixtina corregida (1592).

La polémica dentro del catolicismo sobre el papel de los dones de la gracia en relación con la naturaleza humana llegó entonces a ser tan inquietante para la paz de la Iglesia, que se creó una congregación dedicada expresamente a vigilar su evolución.

---

[1] A Pío X le correspondió el lema de «ignis ardens», a Benedicto XV (la Primera Guerra Mundial) el de «religio depopulata», a Pío XI (encíclica contra el nacionalsocialismo) el de «fides intrepida», a Pío XII el de «pastor bonus», a Juan XXIII el de «pastor et nauta», a Pablo VI el de «flos florum», a Juan Pablo I el de «medietate lunae», a Juan Pablo II el de «labore solis». Y ya sólo quedan dos papas.

También bajo el pontificado de Clemente VIII tuvo lugar en Roma, durante siete largos años, el proceso de la Inquisición contra el antiguo dominico *Giordano Bruno,* que concluyó con su muerte en la hoguera.

Giordano Bruno negaba los dogmas fundamentales de la doctrina cristiana (como la encarnación de Dios) y había propagado sus opiniones por toda Europa. Por ello, de acuerdo con las opiniones por desgracia vigentes entonces, no se puede dudar de la validez jurídico-formal de su condenación y ejecución. La significación histórica de este personaje no estriba en su trágico destino personal. La figura de este importante pensador demuestra más bien el grado de disolución espiritual que ya entonces, a fines del siglo XVI, amenazaba a la concepción aristotélico-medieval del mundo bajo la égida del neoplatonismo. Aquellos elementos ambiguos, que en la filosofía renacentista de Pico della Mirandola o Nicolás de Cusa todavía se integraban correctamente en la doctrina cristiana, manifestaron ahora, al ser desarrollados con autonomía, su enorme fuerza explosiva. Bruno desembocó en una concepción panteísta (no sólo «panteizante») del universo, en la que no quedaba sitio para un Dios personal. Al mismo tiempo, su doctrina sobre las posibilidades del conocimiento humano fue de marcado carácter agnóstico.

7. Paulo V (Borghese, 1605-1621), canonista como su antecesor, rindió tributo de forma un tanto anacrónica a las pretensiones y delirios de grandeza de los papas medievales. Especial importancia tuvo su conflicto con la Iglesia nacional de Venecia (cuyo consejero era el polifacético servita —aunque apenas católico— Paolo Sarpi). A raíz de este conflicto se promulgó la última (e ineficaz) declaración de entredicho sobre todo un país. Paulo V pecó también de acusado nepotismo. Por su reconocimiento de los capuchinos como orden independiente, Paulo V contribuyó grandemente al auge de la orden (§ 98).

8. Bajo el pontificado de Gregorio XV (Ludovisi, 1621-1623), el nepotismo mostró sus mejores posibilidades. El papa favoreció excesivamente a sus sobrinos, incluso en el aspecto material. Pero éstos, como representantes del papa en la función de gobierno, dieron buenas muestras de capacidad.

Gregorio XV, llevando a buen término los intentos de Gregorio XIII y Clemente VIII, instituyó la influyente e importantísima *Congregatio de Propaganda fidei:* de hecho, el papa se constituyó el único obispo ordinario de todas las iglesias de misión. La concentración de todas las fuerzas misioneras bajo una sola dirección abrió enormes posibilidades. Pero, naturalmente, aumentó también el peligro de que la organización central tuviera menos en cuenta las peculiaridades de cada uno de los extensos ámbitos culturales y la autonomía eclesiástica de cada uno de los obispos misioneros.

Durante la etapa correspondiente a la Guerra de los Treinta Años, la curia brindó a las potencias católicas (por ejemplo, a Baviera contra el Palatinado) un fuerte apoyo financiero y político. Tras la conquista de Heidelberg, Maximiliano de Baviera envió al Vaticano la Biblioteca Palatina (incluido el manuscrito «Manésico») como señal de reconocimiento.

9. Urbano VIII (Barberini, 1623-1644) prosiguió la organización de la misión entre los paganos. Practicando un desmedido nepotismo, Urbano VIII hizo a su familia todopoderosa en los Estados de la Iglesia (en los que introdujo multitud de equipamientos inútiles). En su calidad de antiguo nuncio en París, este papa sostuvo unos puntos de vista de extraña influencia francesa sobre el carácter de la lucha entre los protestantes (Gustavo Adolfo) y los católicos de Alemania, con la intención de asegurar la independencia de los Estados de la Iglesia frente a los Habsburgo. El fue quien inauguró la lucha de la curia contra el jansenismo (§ 68). En 1633 las tesis de *Galileo Galilei* fueron declaradas temerarias y formalmente heréticas (hasta 1822 no estuvo expresamente permitido defenderlas). Urbano VIII encargó a Bernini la construcción del baldaquino sobre el altar de la Confesión en la Basílica de San Pedro.

10. Inocencio X (Pamfili, 1644-1655) quebrantó, ciertamente, el poder de los Barberini (cf. § 96, I), pero él mismo se vio fuertemente dominado por intereses familiares. Protestó contra las resoluciones de la Paz de Westfalia, que limitaban los derechos de la Iglesia, e intentó mantener una política de equilibrio entre España y Francia. Apoyó a Venecia y Polonia contra los turcos y, en cambio, no apoyó al emperador Fernando III (aunque esta falta de apoyo se explica también por su penuria financiera).

11. Alejandro VII (Chigi, 1655-1667). Nepotismo discreto. En 1656 confirmó la condena del jansenismo, declarando que la condena de las cinco proposiciones extraídas del «Augustinus» de Jansenio afectaba su «verdadero» sentido (§ 98). Este papa fue favorable a la acomodación en las misiones (los nativos podían ser ordenados sacerdotes con tal que de alguna manera entendiesen las fórmulas de los sacramentos). Bernini configuró la Plaza de San Pedro.

12. Clemente IX (Rospiliosi, 1667-1669). Libre de todo nepotismo. Graves desavenencias a raíz de las pretensiones de Luis XIV de heredar los territorios limítrofes con España. Nueva inteligencia con Francia. Creciente amenaza de los turcos. Intentos de reconciliación en la disputa jansenista.

13. Clemente X (Altieri, 1670-1676), elegido papa a los ochenta años. Nefasto incremento del nepotismo. Uno de los parientes fue quien gobernó la Iglesia. Apoyo del rey de Polonia, Sobieski, contra los turcos.

14. Inocencio XI (Odescalchi, 1676-1689), papa profundamente piadoso e intachable. Ninguna concesión al nepotismo. Tuvo que resistir el principal embate de la disputa de las regalías (desde 1676) y del

galicanismo en lucha contra Luis XIV (§ 102): por parte francesa se interpretaba incorrectamente la regalía, extendiéndola a *todas* las diócesis y archidiócesis. En 1682 se celebró la «Asamblée génerale du clergé de France», que aprobó los cuatro artículos galicanos de Bossuet.

Lucha del papa por la libertad de la Iglesia frente a las «libertades de la iglesia galicana». El papa logró la alianza entre el emperador Leopoldo y Juan Sobieski, con lo que hizo posible la salvación de Viena en 1683. Reforma fiscal de los Estados de la Iglesia. Condena de las proposiciones excesivamente laxas de los moralistas de la Compañía de Jesús. Condena de Miguel de Molinos en 1685 (§ 99, 2). Fue beatificado en 1956.

15. Alejandro VIII (Ottoboni, 1689-1691). Retorno del nepotismo. Mejora de las relaciones con Francia, pero sin solventar el problema de las regalías.

16. Inocencio XII (Pignatelli, 1691-1700). Prohibición expresa (y eficaz) del nepotismo en 1692. Reducción de la venta de cargos en los Estados de la Iglesia. Avenencia en la disputa con Francia. Luis XIV suprimió la obligación de aceptar los cuatro puntos. En el problema de la sucesión de España, el pontífice se decidió finalmente a favor de las pretensiones francesas contra los Habsburgo. Condena del quietismo (S 99).

II. EL IMPERIO Y LAS POTENCIAS POLITICAS

La existencia de un movimiento de Contrarreforma desde mediados del siglo XVI no significó en modo alguno que la Reforma dejara de hacer notables progresos. Aparte del crecimiento de la Reforma en Francia y Polonia, revistió especial importancia el progreso del protestantismo en el sudeste del Imperio (Austria, Bohemia, Silesia). Con esto tuvo relación el desencadenamiento de la Guerra de los Treinta Años, que llegó a convertirse en un gran problema para toda Europa y en una catástrofe para Alemania. En esta conflagración la curia estuvo muy lejos de adoptar una postura inequívocamente favorable a las fuerzas católicas de Alemania.

1. El emperador Matías (1612-1619) se esforzó siempre por adoptar un papel mediador en la lucha eclesiástica, pero apoyó la Contrareforma. Su principal consejero fue el cardenal Klesl. En 1618 se sublevaron los estamentos protestantes de Bohemia por supuesta vulneración de una cédula de libertad concedida por el hermano y predecesor de Matías, Rodolfo II, que contenía ventajas para ellos.

2. Fernando II (1619-1637), de Estiria, fue odiado por los protestantes por la violenta re-catolización de su país. Y no fue reconocido en Bohemia.

a) Los intentos de reprimir violentamente el protestantismo en Austria y Bohemia condujeron a la Guerra de los Treinta Años. Es verdad

que esta manera de proceder acusó en algunos aspectos una enorme falta de visión y una actitud nada cristiana (egoísta). Pero también hemos de tener en cuenta que, según el derecho vigente en el imperio, estos intentos fueron del todo correctos y estuvieron motivados por una seria intención religiosa. Pero de todos modos padecieron la tragedia general de la Reforma, que por lógica interna había llegado a convertirse en una revolución política y social en la que las cuestiones de conciencia y de patrimonio andaban inseparablemente mezcladas.

b) Desarrollo de los acontecimientos: clausura y posterior demolición de las iglesias protestantes de Bohemia; rebelión de Praga en 1618 y defenestración. Elección del príncipe calvinista del Palatinado, Federico V («Winterkönig»); anexión de los territorios limítrofes de Bohemia. Resultado: la Guerra de los Treinta Años, con sus cuatro períodos.

1) *Primer período:* Guerra de Bohemia y el Palatinado. La situación del emperador se tornó desesperada. Le salvó la ayuda de España, de la Liga católica y de la Sajonia luterana («¡antes papista que calvinista!»). Victoria de Monte Blanco en 1620. Represión del protestantismo de Bohemia (juicios sangrientos en Praga), en los territorios limítrofes y en el Palatinado.

2) *Segundo período:* Los daneses tomaron el mando de los ejércitos protestantes: victorias de Tilly y Wallenstein. La insensatez del Edicto de Restitución (1629)[2] trajo consigo un cambio de situación y el triunfo de los protestantes; también sembró la desconfianza en Suecia y Francia e interrumpió la evolución favorable a los católicos; una de las grandes ocasiones perdidas de sacar provecho empleando la moderación.

Por el Edicto de Restitución fueron restituidas por la fuerza, en un año y medio, siete diócesis, dos abadías directamente dependientes del imperio y una gran cantidad de parroquias, iglesias y monasterios.

Por otra parte, la ceguera de la liga católica tuvo consecuencias igualmente funestas. También por presiones de Richelieu, la liga obligó al emperador a despedir a Wallenstein y su ejército, precisamente cuando Gustavo Adolfo llegaba a Usedom (véase tercer período). Wallenstein, llamado nuevamente, no consiguió un triunfo definitivo. Batalla no decisiva en Lützen (1632). Victoria del emperador en 1634. Pero en 1635 se firmó la paz separada de Praga: suspensión del Edicto de Restitución.

3) *Tercer período:* Comenzó con la intervención de Gustavo Adolfo en 1630. La guerra se extendió por toda Europa.

El acuerdo alcanzado entre el emperador y los príncipes alemanes tras la muerte de Wallenstein supuso la renuncia práctica a la recatolización

---

[2] Este edicto preveía la recatolización de todos los territorios que desde el Tratado de Passau (1552), y en contra de sus resoluciones, se habían hecho católicos (por ejemplo, la diócesis y ciudad de Magdeburgo).

de Alemania[3]. La muerte de Gustavo Adolfo y el mencionado acuerdo pusieron término a este período de la guerra y a su carácter originariamente religioso.

4) *Cuarto período:* De 1635 a 1648. Este período, el más terrible de los cuatro, tuvo un carácter puramente político, si bien su iniciación se debió también a la tensa relación de las confesiones en el Imperio. Esta vez Francia intervino abiertamente. La guerra acarreó la total devastación del territorio alemán y condujo a la ruina moral, eclesiástica, religiosa y económica del Imperio.

5) Por fin, la «Paz de Westfalia», garantizada por Francia y Suecia (para la historia de la Iglesia fueron decisivos los acuerdos de Osnabrück), determinó la vuelta a la situación eclesiástica de 1618, con la excepción del alto Palatinado, que con su dignidad electoral quedó anexionado a Baviera. Para el Palatinado renano se creó una octava jurisdicción. Brandenburgo y Mecklemburgo fueron indemnizados por sus pérdidas ante Suecia con territorios eclesiásticos. Los obispos de Metz, Toul y Verdún quedaron en poder de Francia. La Paz de Augsburgo de 1555 se aplicó también a los calvinistas.

Siguió vigente (con algunas reservas) el *ius reformationis.* En las dietas imperiales los asuntos religiosos debían ser tratados por libre negociación (no por votación) entre el *corpus catholicum* y el *corpus evangelicum.*

Presupuesto evidente de la Paz de Wesfalia fue la validez exclusiva de la confesión cristiana. En modo alguno se proclamó una tolerancia general, ni eclesiástica ni religiosa.

3. En 1683, gran número de príncipes cristianos acudió a salvar a Viena, sitiada por los turcos. En 1684, con la cooperación del papa Inocencio XI, surgió la «Santa Liga» para luchar contra la Media Luna. En 1697 comenzó la liberación de Hungría y de Transilvania por obra del príncipe Eugenio. El avance hacia el Este continuó y los alemanes se asentaron en estos territorios.

III. LOS RESTANTES ESTADOS EUROPEOS

1. *Francia:* Luis XIII (1610-1643), sometido primero a la tutela de su madre, María de Médici, y luego a la influencia de su primer ministro, el cardenal *Richelieu.* Robustecimiento del absolutismo. Guerras victoriosas contra España y contra el Imperio. Fundación de la Academia Francesa. El filósofo católico *Descartes* (1596-1640), padre de la filosofía «moderna» y precursor de la Ilustración. Luis XIV (1643-1715), primero bajo la tutela de

[3] Richelieu había asignado al canciller Oxenstjerna las diócesis de Maguncia y Worms, a favor de Suecia, y además prometido que permitiría, por ejemplo, que territorios de Bohemia, católicos en su totalidad, quedasen bajo dominio protestante.

su madre, Ana de Austria; su primer ministro, el cardenal Mazarino. Fue reprimido el último levantamiento de la nobleza contra el poder del rey (La Fronda) y quebrada la resistencia del parlamento. A raíz del casamiento de Luis XIV con María Teresa de España y de la boda de su hermano con Isabel Carlota del Palatínado, Francia reivindicó derechos hereditarios sobre estos territorios, lo que condujo a las múltiples guerras que llenaron todo el reinado del Rey Sol.

En el ámbito eclesiástico: 1) Punto culminante del galicanismo (1682; § 100). 2) Supresión del Edicto de Nantes de 1685: Quedó prohibido el ejercicio de la religión reformada; se ordenó la destrucción de las iglesias calvinistas, la clausura de sus escuelas y el bautismo católico de todos los niños. Expulsión de todos los predicadores evangelistas. Prohibida la emigración de laicos; sin embargo, grandes masas de *réfugiés* huyeron a Alemania, Holanda e Inglaterra. 3) El jansenismo. 4) El quietismo. 5) La mística (§ 99).

2. *España:* Bajo el reinado de Felipe IV (1621-1665) continuó la decadencia política y político-eclesiástica. La falta de sucesión de su hijo, Carlos II el Hechizado (1655-1700) dio píe a que el problema sucesorio de España se convirtiera en el problema político fundamental del incipiente siglo XVIII.

3. *Inglaterra: A* la muerte de Isabel subió al trono Jacobo I (1663-1725), hijo de María Estuardo. Dificultades con los puritanos. Las luchas internas, provocadas por los conflictos religiosos, impidieron a Inglaterra su participación en la Guerra de los Treinta Años.

Bajo el remado de Carlos I (1625-1649) se agudizaron las luchas con los puritanos; creciente emigración de éstos hacia las colonias del norte de América. En 1640 tuvo lugar la sublevación de Escocia, donde Carlos pretendía instaurar la alta Iglesia de Inglaterra. Tras una pausa de once años, volvió a convocar el parlamento, con objeto de financiar la guerra contra Escocia. En 1642 comenzó la guerra civil inglesa; el caudillo de los puritanos era *Oliverio Cromwell.* El rey fue derrotado y huyó a Escocia, donde fue detenido y entregado a Cromwell; acabó decapitado en 1649. Gobierno de Cromwell en calidad de Lord Protector. Ulteriores levantamientos de los católicos irlandeses —Irlanda continuó siendo católica— fueron reprimidos de manera sangrienta. El poderío naval inglés fue consolidándose. Cromwell gobernó con tolerancia creciente respecto a todas las confesiones protestantes. A su muerte, el parlamento determinó la restauración monárquica en la persona de Carlos II (1660-1685). Este monarca, que durante su residencia en Francia se había mostrado favorable a los católicos, intentó al menos reimplantar la validez exclusiva de la alta Iglesia; nueva corriente migratoria hacia las colonias. Su sucesor fue su hermano Jacobo II (1665-1688), católico, que fue reconocido en un primer momento. En 1688 estalló la «revolución gloriosa», gracias a la cual

subieron al trono María, protestante, hija de Jacobo, y su esposo, Guillermo III de Orange (1688-1702). Se concedió libertad religiosa a todas las sectas protestantes, pero quedaron excluidos de todos los cargos públicos quienes no reconociesen al rey como cabeza de la Iglesia (esta exclusión no se suprimió hasta 1829).

4. *Holanda:* La Paz de Westfalia reconoció la independencia de los Estados Generales. Muy pronto hubo tolerancia para todas las confesiones protestantes y, con ciertas limitaciones, también para los católicos y los judíos.

5. *Suecia:* Desde 1523 se registraron intentos de formar una Iglesia nacional protestante. Una vez conseguida la independencia nacional bajo el reinado de la casa de Wasa (cf. § 83), llegó a ser gran potencia con Gustavo Adolfo (1611-1632). Durante la minoría de edad de Cristina gobernó como regente el canciller Oxenstjerna (1632-1654). Cristina abdicó en favor de su primo Carlos Gustavo (1654-1660) y se hizo católica. Con Carlos XI (1660-1697) se impuso en Suecia el absolutismo. La Iglesia nacional fue luterana, pero se conserva la constitución episcopal.

6. *Rusia:* En el siglo XVI fueron conquistados los últimos territorios tártaros, Kazán y Astracán, y se inició en ellos el trabajo misionero. Giro hacia el Occidente. La mediación del papa (intervino como negociador el jesuita Antonio Possevino[4], † 1611) consiguió que Rusia y Polonia firmaran un tratado de paz durante el reinado de Iván el Terrible (1533-1584). Durante el reinado del zar Fedor (1584-1588, quien propiamente gobernó fue su cuñado y sucesor Boris Godunow) tuvo lugar la erección de un patriarcado propio en Moscú. El caos existente en el trono facilitó el acceso al poder de la dinastía Romanov. Se robustecieron las relaciones con Occidente. El zar Michael (1645-1676) llevó adelante una reforma eclesiástica (división de la Iglesia «Raskol»); en 1686 Moscú se sumó a la «Santa Liga» en lucha contra los turcos. *Pedro el Grande* (1689-1725) llevó a cabo la unión de Rusia con el Occidente, en parte lesionando violentamente los usos eclesiásticos (para la evolución eclesiástica de Rusia, véase § 122, II).

§ 96. *LAS IGLESIAS NACIONALES*

I. EN ESPAÑA Y FRANCIA

[4] Este jesuita desempeñó un importante papel como diplomático al servicio de la unidad de la cristiandad y como polifacético escritor teológico. En 1577 y 1578 fue enviado a Suecia como legado pontificio (conversión del rey Juan III, aunque el país siguió siendo protestante). También fracasó su mediación con vistas a la unión de los rusos. (Sobre la unión de los rutenos, Sínodo de Brest en 1596, cf. § 123).

1. Las Iglesias nacionales anteriores a la Reforma (§ 78) habían contribuido a relajar también los vínculos eclesiásticos que unían a la Europa cristiana, sobre la que los papas podían ejercer un dominio universal, y con ello favorecido la formación de particularismos. Hemos visto cómo después estas mismas Iglesias católicas nacionales o territoriales intervinieron en toda la lucha de los papas contra la innovación protestante y en fases importantes de la lucha por la implantación de la reforma católica. Por una parte, estas Iglesias fueron imprescindibles para el papado; por otra, coartaron de muchas maneras su libertad de movimientos. Esto se debió también, es cierto, al pernicioso lastre que gravitaba sobre los intereses religiosos y eclesiásticos por causa de las pretensiones e intenciones de los papas, señores de los Estados de la Iglesia. El robustecimiento general del nacionalismo a lo largo del siglo XVI agudizó notablemente los viejos problemas. Desde finales del siglo XVI y durante el siglo XVII, esta confrontación fue creciendo hasta convertirse en una auténtica prueba de fuerza. Los Estados llegaron a intervenir gravemente en la esfera eclesiástica.

Al enjuiciar estas intervenciones debemos tener también muy en cuenta el ejemplo tentador de los protestantes con su actitud de negativa a la obediencia. Pero el motivo principal fue aún más profundo. El apetito nacional creció en la misma medida en que la concepción del Estado propendió a la autonomía y sus soberanos aspiraron al absolutismo. Como resultado hubo un incremento importante —enorme en algunas cortes concretas— del poder de decisión de los soberanos sobre todos los ámbitos de la vida y, lógicamente, aumentaron también sus posibilidades (como si fuese la cosa más natural del mundo) de intervenir en la esfera eclesiástica.

2. Todo esto se hizo realidad por vez primera en el cesaropapismo de *Felipe II,* rey de España (1556-1598), que, por su parte, tuvo una profunda fe personal. Pero él fue, por ejemplo, quien añadió una cláusula de reserva a los decretos del Concilio de Trento. En los cónclaves que se celebraron tras la muerte de Sixto V hizo que sus embajadores interpusieran su veto, incluso presentaran unas listas de los únicos cinco o siete cardenales que eran para él aceptables. El ejemplo de Felipe II, que de una u otra forma ya tenía múltiples precedentes en la historia de la Iglesia desde la Antigüedad, en Oriente como en Occidente, fue imitado repetidas veces en épocas posteriores./En España, de todos modos, el interés por la Iglesia como guardiana de la verdad y de la única religión siempre, desde hacía siglos, había sido primordial. Se trataba de una actitud verdaderamente eclesiástico-religiosa, cuya importancia se equiparaba a la del servicio al Estado.

3. El caso de Francia fue distinto. Desde finales del siglo XVI (con Enrique IV) el nacionalismo eclesiástico brotó con redoblada fuerza bajo la dominación de los Borbones, con todas las taras y con todas las

pretensiones del primer «galicanismo» de los tiempos de Felipe IV y de la era conciliarista. La Iglesia nacional francesa constituyó para la unidad de la Iglesia un peligro mucho más agudo que la Iglesia nacional española, cuyo planteamiento eclesiástico es más correcto. En efecto, la idea del Estado, que en Francia propendía al absolutismo y que de hecho pasó a ser realidad con los cardenales *Richelieu* (1585-1642) y Mazarino (1602-1661) (¡ambos mucho más franceses que eclesiásticos!) y con Luis XIV (1643-1715), tenía ya una cierta orientación autónoma desde aquellos primeros legistas de Felipe IV. ¡Lo religioso y eclesiástico no tenían el mismo valor que lo estatal, sino que estaban subordinados a los intereses del Estado! Este Estado francés, no obstante su fiel profesión de fe católica, fue para sí mismo la norma de sus propios intereses, incluso en los asuntos eclesiásticos. En esto consiste el galicanismo.

4. Armand Jean du Plessis, cardenal *Richelieu,* católico fiel, sacerdote, obispo, cardenal y autor de escritos ascéticos, sólo tuvo *una* meta: una Francia plenamente centralizada en la monarquía. Lo consiguió venciendo la postura descentralizadora de los barones y aniquilando radicalmente el poder político de los hugonotes. Su enorme riqueza la logró a costa de perjudicar directamente los intereses religiosos y eclesiásticos. Pero esto no pasó de ser una cuestión secundaria, en comparación de los problemas internos que su pensamiento y su acción plantearon a la concepción cristiana. Cuando se trataba de la razón de Estado, para Richelieu no existían obstáculos. Apoyó a Gustavo Adolfo, alentó (¿o más bien provocó?) su ataque a Alemania y antes y después ayudó a los protestantes alemanes durante la Guerra de los Treinta Años. Por lo demás, se sintió cardenal más por la gracia del rey que por la gracia del papa.

5. En aquella época, junto con los jesuitas, los capuchinos ejercían gran influjo en la política. Muchos nobles franceses ingresaron en esta orden. Uno de ellos, el barón P. Joseph Le Clerc (1577-1638) fue consejero íntimo y colaborador de Richelieu, la «eminencia gris». En la persona del padre Joseph podemos advertir aún con mayor claridad las tensiones internas que, desde el punto de vista eclesiástico y cristiano, caracterizaron la vida y la obra del sacerdote católico Richelieu. El monje Le Clerc fue una personalidad verdaderamente enigmática.

Hombre de profunda y seria piedad, enteramente fuera de lo corriente, Le Clerc fue además escritor místico, predicador incansable y renombrado, director de ejercicios de la rigurosa congregación de monjas por él reformada, así como organizador de las misiones capuchinas en el Próximo Oriente, en África y en Canadá. Empleó sus dotes de predicador en ganarse nuevamente a los hugonotes y en promover por toda Europa una cruzada contra el Islam. Que esta piedad fue auténtica se demostró, además, en su rigurosa ascética personal.

Pero al mismo tiempo se vio implicado en todas las intrigas de la poco escrupulosa política de Richelieu, fue su colaborador y hasta su inspirador. A él correspondió gran parte de culpa en la destrucción de la fortaleza de La Rochelle y en el exterminio de los hugonotes, sus habitantes (la ciudad quedó convertida en un inmenso cementerio).

6. El cardenal Julio *Mazarino,* nacido en Italia y desde 1643 sucesor de Richelieu en la dirección suprema de la política francesa, probablemente sin haber recibido las órdenes mayores, fue, sin embargo, titular del obispado de Metz y de veintisiete abadías. Para proteger a los parientes de Urbano VIII, a quienes Inocencio X exigía cuentas por malversación de fondos, no tuvo reparo en amenazar al papa con la guerra. La gran animosidad contra él (los 15 tomos de las «mazarinadas») anunció ya la peligrosa explosión revolucionaria que sobrevendría a fines del siglo XVIII.

7. Los peligros latentes en el galicanismo del siglo XVII —como puede advertirse— fueron sumamente graves para la vida religiosa y eclesiástica. Basta con ver su conexión con las enormes deficiencias religiosas y morales de amplios círculos de la alta sociedad, que eran precisamente los defensores y colaboradores del galicanismo. El comercio de cortesanas y favoritas vigente en la corte del rey cristianísimo, que iba a misa y comulgaba, era un verdadero escarnio de los mandamientos cristianos y debía a menudo hacer aparecer la profesión de fe eclesiástica como una hipocresía. Fuera de este círculo, la vida eclesiástica y moral en general se caracterizó frecuentemente por su impotencia y fracaso, llegando a alcanzar niveles tremendamente bajos. El fin supremo era el placer. El cumplimiento de las leyes se evitaba siempre que era posible. Se obraba «católicamente», pero la venganza, el odio, los incendios intencionados y los asesinatos más horribles estaban a la orden del día. Un falso concepto del honor había hecho del duelo una forma natural de galantería. Muchos cargos estaban oficialmente a la venta. En todo ello faltaba, pues, y en una peligrosísima medida, esa síntesis católica que exige que profesión de fe y vida vayan estrechamente unidas.

Las causas son notorias y ya las conocemos. Al crecer desmesuradamente el derecho de la corona a disponer de las prebendas eclesiásticas, la riqueza de la Iglesia de Francia pasó a ser usufructo de la nobleza, que (con órdenes sagradas o sin ellas) gozaba de notables privilegios. Y a esta nobleza no se oponía sino un clero desprestigiado, inculto y socialmente bajo, un clero integrado por vicarios y sustitutos (cf. los tiempos finales de la Edad Media, § 64, 7). Como factor hondamente determinante de toda esta situación debemos mencionar el trasfondo de galicanismo, que ya de suyo significaba un cierto larvado separatismo eclesial y, por lo mismo, un debilitamiento de la unidad de la Iglesia. Se admitía, naturalmente, el papado, pero la vinculación efectiva con Roma era muy escasa y la

veneración hacia la silla de Pedro tenía unos límites claramente marcados y conscientemente mantenidos, que se resumían en la conciencia de la propia superioridad política y político-eclesiástica.

Los jesuitas (aunque no todos, naturalmente) fueron los representantes de una eclesialidad más cercana al papa y también, en parte, a la romanidad oficial. Pero precisamente los jesuitas no estuvieron del todo dentro del gran movimiento positivo entonces en marcha.

II. FUERZAS CULTURALES Y RELIGIOSAS

1. Que estos gravísimos condicionamientos de la vida cristiana y eclesiástica (el galicanismo, el enajenamiento del ser de la Iglesia, las costumbres escandalosamente inmorales y groseramente antisociales) no llegaron a aniquilar la vida de la Iglesia, no fue mérito de los papas. Como en los tiempos de Aviñón, también esta vez las pretensiones de Francia tropezaron con figuras en su mayoría insignificantes en la sede de Pedro.

Pero es que esta vez no fueron solamente la corte y su partido, con sus correspondientes círculos sociales, los que dominaron el campo político-eclesiástico. Por delante y por encima de estos círculos político-eclesiásticos y de las mencionadas debilidades religioso-morales también hubo una *élite* con una vigorosa y floreciente vida religiosa interior. Con muchas y dolorosas limitaciones (cf. más adelante), esta vida interior, siguiendo sus propias leyes cristianas y eclesiásticas, constituyó desde la perspectiva histórico-eclesiástica la fuerza principal. San Francisco de Sales, santa María Magdalena de Chantal, san Vicente de Paúl, Bourdaloue, Fénelon, una serie de místicos de talla y el mismo Pascal no solamente fueron destacadas figuras individuales de este tiempo, sino que expresaron el contenido histórico-eclesiástico fundamental de la época. La santidad, la piedad y la teología de entonces fueron para la vida de la Iglesia y su repercusión en el futuro, a pesar de todo, más importantes que el galicanismo. De todas formas, cuanto más nos acercamos al fin del «gran siglo» y descendemos de la santidad a la religiosidad media, tanto más advertimos el gran lastre del galicanismo.

2. Si de lo que se trata es de caracterizar sumariamente, desde el punto de vista de la historia del espíritu, la pluralidad de aspectos religiosos, espirituales y eclesiásticos que aquí aparecen, puede decirse que nos hallamos ante una conjunción de la piedad humanística y eclesiástica[5]

[5] Humanismo en el sentido: *a)* de formación literaria clásica, y *b)* de *devotio moderna* mística. Sígase, por ejemplo, la trayectoria que une a Gerson y D'Ally por una parte y compárese con los místicos alemanes por otra. En éstos hallamos, a pesar de toda su interioridad, una gran aspereza, una mayor energía espiritual. La mística francesa, en cambio, tiene mayor carga de sentimiento; es el hijo legítimo de una época de tendencias más bien subjetivistas. Pero también aquí el humanismo moralista (§ 76, III)

con el espíritu francés, del cristianismo con la cultura secular de Francia. Esto vale tanto para los santos de la época como para los predicadores y los grandes creadores de la literatura francesa (Pascal, Corneille, Racine), vinculados al movimiento religioso. ¡Estamos ante un *galicanismo religioso!* La importancia de esta conjunción de lo eclesiástico y lo cultural, de esta conexión de la forma religiosa católica con una cultura sumamente refinada y desarrollada en lenguaje, literatura y vida de sociedad, fue extraordinariamente grande: ¡lo católico-religioso, incluso en forma de santidad, penetró en las clases más elevadas y selectas de la nación!

3. No faltaron, ciertamente, reacciones unilaterales en lo religioso y teológico, que se hicieron acreedoras de la censura de la Iglesia. Los factores que desencadenaron estas reacciones fueron, por una parte, las tensiones existentes en el un tanto extraño catolicismo de la Francia de entonces y, por otra, los esfuerzos de los católicos por solucionar el problema de la justificación, que no parecía suficientemente resuelto en la doctrina de los jesuitas (debido a su planteamiento contrarreformista). En contraste con la gran superficialidad de la cultura cortesana y el activismo religioso de los jesuitas, existió una mística con tendencias quietistas. Frente a la fuerte acentuación de la voluntad del hombre en la consecución de la salvación, se alzó el agustinismo de los jansenistas. Frente al efectivo relajamiento de la seriedad moral y religiosa en la frívola vida de la corte católica y frente a su aparente atenuamiento en el probabilismo de los jesuitas (y en la ascética «secularizada» de san Francisco de Sales), se levantó el rigorismo de los mismos jansenistas.

4. Como síntesis de las tensiones e implicaciones apuntadas, podemos trazar el siguiente esquema:

I. Un florecimiento religioso: un nuevo siglo de santos (§ 97).

II. Una serie de movimientos religioso-teológicos contrapuestos, alimentados de esa misma contraposición:

1)	agustinismo jansenista	sus principales adversarios, los jesuitas.
2)	rigorismo jansenista	
3)	quietismo	

III. El movimiento político-eclesiástico del galicanismo contra el papado (§ 100).

III. LA SITUACION EN ALEMANIA

---

llegó a convertirse en un cristianismo verdaderamente eclesiástico, en una religión y hasta en una *theologia crucis* (cf. § 99).

1. Durante el siglo XVII, Francia no sólo fue el escenario preferente de la historia de la Iglesia católica, sino que constituyó su contenido principal. Entre los papas hubo algunos hombres importantes, pero faltaron las grandes figuras. La estrella de España comenzó a declinar.

Alemania se desangró en la Guerra de los Treinta Años. De todas formas no se debe olvidar su admirable resurgimiento en la vida espiritual, como se manifestó en multitud de realizaciones de la arquitectura barroca en las diócesis-principados del oeste y el sur de Alemania desde mediados del siglo XVI (§ 93). En el campo de la buena literatura y teología la distancia con respecto a Francia fue, por desgracia, muy profunda. Pero los valores reales bien pueden considerarse mucho más positivos de lo que a menudo se ha creído. Es verdad que en el teatro católico alemán del barroco no todo fue genial, pero su autenticidad es loable. Recordemos la vida y la obra del teólogo controversista y poeta Angelo Silesio (1624-1677, católico desde 1653), del capuchino Prokop von Templin (1607-1680), del riguroso visitador Martin von Cochem, escritor popular de temas religiosos y teológicos, cuyas obras son estimadas aún hoy, y de Abraham de Santa Clara. En aquel deprimido ambiente religioso y moral, con amenaza de la peste y el peligro de los turcos, estos hombres desarrollaron una importante labor pastoral, en la que, además, utilizaron abundantemente el tesoro de la Sagrada Escritura (cf. pp. 258s).

2. La Alemania protestante produjo la figura del sensible Paul Gerhardt (1607-1676, en Berlín desde 1657), con su magnífico tesoro de canciones, que habría de tener tanta repercusión histórica (para la música, cf. el § 93). En los países anglo-americanos, la evolución religiosa siguió las pautas marcadas por el protestantismo, a pesar de las realizaciones de los misioneros católicos (§ 94).

3. La segunda mitad de este siglo fue también, desgraciadamente, la época de las grandes «cazas de brujas», en las cuales participaron todas las confesiones. Muchos escritos contra esta conducta terrible y cruel se deben al jesuita Friedrich Spee (1631) y al protestante Thomasius (1704), profesor en Halle y precursor de la Ilustración. Pero todavía en 1749, en la misma ciudad de Würzburgo, donde ya en 1631 Spee había trabajado por desterrar la manía de las brujas, otro jesuita, el padre Gaar, defendió la creencia en las brujas al pie de la hoguera de la pobre Renata Singer.

CAPITULO PRIMERO

EL FLORECIMIENTO DE LA IGLESIA

§ 97. *SEGUNDO SIGLO DE LOS SANTOS*

I. SITUACION GENERAL DE LA IGLESIA EN FRANCIA

1. La primera fecundación de la piedad en Francia después de la Reforma provino también del extranjero, exactamente de las fuerzas que efectuaron la restauración católica general. Los progresos del calvinismo en Francia inquietaron a santa Teresa de Jesús, que envió sus místicas tropas al otro lado de los Pirineos (§ 92). La primera gran figura que encontramos —san Francisco de Sales— fue educada por los jesuitas y estuvo fuertemente influida por el ejemplo y el espíritu de san Felipe Neri, a quien llegó a conocer aún en vida.

2. La situación religiosa y moral de Francia a fines del siglo XVI estaba muy lejos de ser ideal, como ya hemos visto. Apenas se había emprendido la verdadera reforma. La Francia del siglo XVII vivía en esa atmósfera que acabamos de describir (§ 96) y que parecía más bien la revitalización del fastuoso espíritu renacentista imperante en la Roma de los tiempos anteriores a la Reforma: los obispos estaban reservados a la nobleza, mejor dicho, a los favoritos de la corte; el joven Vicente de Paúl se hizo clérigo únicamente para conseguir una prebenda; Richelieu eligió la carrera eclesiástica con el fin de mantener para su familia el obispado de Luçon. Las disposiciones del Concilio de Trento contra la acumulación de beneficios no se habían cumplido. La desproporción entre la forma de vida placentera de la aristocracia, que no trabajaba, y la del pueblo llano, pobre y gravado con cargas de todo tipo, era tremendamente contraproducente, tanto más cuanto que el alto clero había adoptado plenamente la actitud de la aristocracia. No se daban los supuestos pedagógicos necesarios para la formación de las vocaciones sacerdotales: faltaban totalmente los seminarios y la mayoría de las veces hasta los modelos.

Para apreciar en todo su valor la magnitud de las realizaciones de que ahora vamos a hablar y su función en la historia de la Iglesia hemos de verlas siempre sobre este telón de fondo.

II. FRANCISCO DE SALES

1. Francisco de Sales (1567-1622) fue, como Vicente de Paúl, una figura típicamente moderna. Todos sus trabajos se acomodaron por entero a las necesidades modernas, muy diferentes de las de la Edad Media. A pesar

de lo que antes hemos afirmado, Francisco de Sales fue una personalidad típicamente francesa, que trabajó para franceses. Su tarea (gracias a sus ideas cristianas, católicas, clásico-humanistas) repercutió mucho más allá de las fronteras de Francia. Sus obras escritas, sobre todo su *Filotea,* fueron leídas con gran interés en otros idiomas, incluso en versión alemana. Pero él mismo ya no fue un santo tan universal como los santos de la Edad Media, sino fruto de un pueblo fortísimamente impregnado de nacionalismo. Por eso estuvo muy condicionado por su época, si bien es verdad que la colmó plenamente.

2. La importancia de Francisco de Sales radica en estos tres factores: *primero,* en su labor contrarreformadora (profundamente positiva); *segundo,* en su pastoral individual; *tercero,* en el nuevo estilo de su ascética «secularizada». Su labor en todos estos terrenos llevó el marchamo de lo grande, más aún, de lo genial. Y la forma suprema de su genialidad fue la santidad.

3. Respecto a lo primero: *a)* Las guerras de los hugonotes tuvieron lugar durante los treinta primeros años de la vida de Francisco de Sales, que procedía de Saboya, donde el calvinismo había echado profundas raíces; pero su familia pertenecía a la alta nobleza y era, además, católica por los cuatro costados. Tanto en su casa como más tarde (por expreso deseo suyo) con los jesuitas, su educación fue la de un perfecto caballero.

b) Muy pronto se acusó en él la influencia de su época, con sus especiales necesidades. Su «hora de Damasco» estuvo directamente relacionada con la discusión sobre la gracia, que entonces conmovía a casi toda la sociedad francesa, llegando a provocar agudas crisis eclesiales (§ 98). La cuestión fundamental era la siguiente: ¿destina o lleva Dios a los hombres al cielo o al infierno, según su capricho o en virtud de los méritos o los pecados ya previstos de antemano por él? A la edad de dieciocho años le asaltó con gran fuerza la idea de que él pertenecía al grupo de los previstos por Dios para la condenación. Esta idea supuso un peso terrible para él y amenazó con ahogar toda su vida de piedad. Llegó casi a la desesperación, a un pesimismo mortal. El vencimiento de esta tentación (primero con un heroico acto de voluntad[1] y luego gracias a la consoladora iluminación recibida al hacer oración ante una estatua de la Virgen) tuvo resonancias de optimismo durante toda su vida. Francisco de Sales se convirtió en el predestinado debelador del adusto calvinismo.

c) Ordenado sacerdote en 1593, a la edad de veinticinco años, fue un celoso pastor de almas y desplegó una gran actividad como confesor. Sus numerosos sermones (muchos de ellos sermones de controversia) fueron totalmente ajenos a la retórica renacentista; en ellos, con un estilo

---

[1] «Si no puedo amar a Dios por toda la eternidad, quiero al menos amarle con todas mis fuerzas en la tierra».

típicamente jesuítico, todo estaba subordinado al fin religioso. En 1599 hizo un viaje pastoral a París, que le permitió trabar conocimiento con madame Acarie y el cardenal De Bérulle[2].

d) El gran cambio en la vida de Francisco de Sales lo marcó su ofrecimiento voluntario (en 1594, un año después de su ordenación sacerdotal) para misionar la región savoyana de Chablais, totalmente calvinista-zuingliana, donde imperaba un terrible clima invernal. Francisco de Sales trabajó allí sin éxito alguno durante varios años, en medio de una durísima resistencia, que llegó a traducirse en un atentado contra su vida. Entonces se echó de ver con toda claridad la síntesis que dominó básicamente su vida y que, sin embargo, se mantuvo por lo general discretamente velada: la suavidad y la tolerancia, unidas a un espíritu heroicamente consecuente y a una abnegación sencillamente invencible. La suavidad, la tolerancia sólo estaban en el modo; mas en cuanto al contenido, Francisco de Sales tuvo un programa clarísimo, del que jamás se apartó; antes bien, lo llevó hasta el final. Cuando sus padres se echaron a temblar ante tamaña tarea, san Francisco no dejó de dar el gran paso último, que en aras de un amor superior implica una cierta dureza para con los seres más queridos: en esto recordó al Poverello, que también se apartó de su padre carnal.

e) En 1602 fue nombrado obispo de la gran diócesis de Ginebra (con residencia en Annecy). Su programa fue sencillo, pero exhaustivo: catecismo, predicación, teología de controversia, cuidado de las vocaciones sacerdotales (cumplimiento de los decretos al respecto del Concilio de Trento, realizando incluso viajes anuales con esta finalidad).

4. Respecto a lo segundo: Principalmente en la dirección de la señora de Chantal, luego en su clásica obra *Introducción a la vida devota* (Filotea) y en la dedicada a la señora de Chantal, *Tratado del amor divino* (Teótimo) y, por último, en sus numerosas cartas (más de dos mil), Francisco de Sales dio muestras de ser un maestro del conocimiento y la dirección de las almas. La piedad propagada por él inflamaba intencionadamente los «santos afectos». El Corazón de Jesús desempeñó en todo ello un papel importante. Sobre este sustrato pudo florecer más tarde en Francia, a fines del siglo XVII, la devoción al Corazón de Jesús (san Juan Eudes, † 1680; santa Margarita Alacoque, † 1690, canonizada en 1920). También es digno de mención que Francisco de Sales recomendó a todos los fieles una recepción más frecuente de la sagrada comunión. Sus orientaciones en la obra *Filotea,* destinadas incluso a los casados, muestran una gran libertad interior y un mesurado equilibrio.

En 1604, san Francisco de Sales conoció a la ilustre dama Juana *Francisca de Chantal* (1572-1641), a la que, con exiguos medios y con

---

[2] Su preocupación cristiana por A. Arnauld (§ 98) le llevó otra vez a París en 1618.

seguridad y libertad impresionantes, condujo hasta el ideal ascético de la perfección. Juntamente con ella fundó la Orden de la Visitación *(Salesianas).* El plan originario de esta Orden era de una sorprendente modernidad, claro signo de su propia síntesis, que conjugaba la vida mística con la vida activa: la Orden de la Visitación debía ser una orden activa, ¡y sin clausura! Esto, entonces tan insólito, fue recibido con recelo por los obispos franceses y por Roma. Francisco de Sales no consiguió su propósito y la Orden hubo de ser destinada a la contemplación.

5. Respecto a lo tercero: Con el tiempo se fue haciendo cada vez más imperiosa la necesidad de reanudar el contacto creador entre la cultura y la Iglesia y de asignar a los laicos en el mundo secular la función que les correspondía en la vida eclesiástica. También en esto las naciones latinas, esencialmente católicas, desempeñaron un papel importante. Y a Francisco de Sales, junto a otras muchas figuras, le corresponde un mérito especial. Su personalidad, sus métodos de misión y de cura de almas, sus cartas y, sobre todo, su *Filotea* rebosaron cultura por todas partes (humanismo cristiano = *humanisme dévot)* y a la vez hicieron atrayente la piedad. Y atrayente no sólo para los monjes, sino sobre todo para las gentes de mundo, para las personas cultas y ricas[3]. Nadie antes ni después de él ha proclamado con tanto énfasis esta consigna: ¡más alegría! Nadie tan brillantemente como él ha asignado a la religión de la cruz el papel de enriquecer al hombre. Su secreto residió en el arte, apenas superado por nadie, de poner de manifiesto la riqueza de la religión y aprovechar su suave a la vez que letificante fuerza de conquista.

Se ha dicho —no sin razón— que este método entraña una «secularización» de la ascética. Su importancia aún no ha sido reconocida lo bastante, pero su intención fundamental está constituyéndose cada vez más en estos últimos tiempos en objetivo principal de la pastoral del medio social. Una cultura apartada de la Iglesia, del cristianismo dogmático e incluso de la religión iba dominando progresivamente la vida y obligaba (obliga) a los hombres a vivir dentro de ella, sometidos a sus exigencias. Francisco de Sales y las personas dirigidas por él, aparte de otras muchas personas santas, demostraron que es posible llevar una vida religiosa en el mundo, y no solamente sin sufrir daño alguno en ella, sino incluso llevándola hasta las cumbres de la santidad[4]. Este «salir al encuentro del

---

[3] «Las anteriores exposiciones sobre la piedad se han dirigido casi siempre exclusivamente a gentes que se habían retirado del ajetreo del mundo o al menos han enseñado una piedad conducente a este total apartamiento del mundo. Mas mi intención es instruir a aquellos que viven en la ciudad, en la casa, en la corte» *(Filotea,* introducción).

[4] En el pietismo se dieron estímulos semejantes; F. C. von Moser escribió en 1751 sobre el *Carácter de un cristiano en la corte.*

mundo» no supuso en absoluto un debilitamiento del mensaje de la cruz, sino su incremento.

a) El carácter lo imprimieron los medios ascéticos empleados, los pequeños ejercicios diarios (entre ellos, por ejemplo, su alta estima del santo rosario) y, en suma, un régimen de vida metódico y ordenado dentro de un programa fijo. Francisco tuvo una visión clara de las debilidades humanas, pero ello no le llevó a sobrellevarlas con meros reproches superficiales, como muchos de sus contemporáneos, y tampoco a rechazarlas inútilmente, como los jansenistas. Francisco de Sales hizo más fácil el camino, pero apuntando a lo alto.

b) Y, sobre todo, en Francisco de Sales siguió vivo el elemento religioso fundamental, el pensamiento de «Dios, sólo Dios y siempre Dios», es decir, un ferviente amor de Dios. Francisco de Sales encarnó una actitud de fe puramente religiosa y cristiana, con una plenitud para nosotros casi inconcebible y siempre con un sano talante espiritual[5]. «Para mi alma, totalmente entregada a Dios, es una verdadera alegría caminar con los ojos cerrados hacia donde me lleve su providencia». El santo apreció sobre todas las cosas «la tranquilidad del alma», la «serenidad del espíritu», «la dulce paz y suave tranquilidad del espíritu». En él encontramos una deliciosa y eficacísima expresión de libertad cristiana interior.

6. Desde el ángulo de la historia del espíritu, su actitud fue la de un humanista. El *hecho* de este humanismo de Francisco de Sales se demuestra tanto por su educación como por sus libros y por la fundación de la «Academia Florimontana» en Annecy. Pero desde el ángulo de la historia de la Iglesia es más importante la *significación* de su humanismo.

a) En el terreno teológico-religioso uno de los elementos decisivos de su humanismo fue su moralismo, es decir, su gran estima de lo «humano», de la *dignitas hominis,* que a veces, sin rechazar la gracia, se aproximó a la idea de que las fuerzas naturales del conocimiento y de la voluntad del hombre tienen hasta cierto punto capacidad suficiente, si se hace un esfuerzo serio, para recorrer el camino de la salvación. Fue ésta una postura exageradamente optimista. Al hablar del humanismo del siglo XV vimos cómo esta postura recortaba el carácter y la fuerza de la religión revelada y redentora y, con ello, la peculiaridad y la energía de la Iglesia, que también necesita de dotes y sacramentos (§ 76). Francisco de Sales superó esta visión unilateral como todo «humanismo devoto». Dejó intactos el optimismo humanista y la profundización humanístico-personal de la piedad, pero los ennobleció cristianizándolos en el pleno sentido de la

---

[5] Este juicio precisa, tal vez, de una pequeña salvedad a causa de ciertas orientaciones sobre las relaciones matrimoniales *(Filotea,* parte III, cap. 39, en su último apartado). Se ha intentado, no sin dificultad, reducir a un común denominador estas frases con otras expresiones del santo sobre el tema, que resultan mucho más ponderadas (parte II, cap. 20, y parte III, cap. 38 y, del 39, la parte que antecede a la conclusión).

palabra: la revelación, la muerte redentora de Cristo y, por tanto, la gracia y su transmisión por los sacramentos constituyen la base incuestionable. Francisco de Sales ahondó, pues, el moralismo humanista hasta hacer de él un humanismo cristiano, lo cual supuso el retorno del humanismo a la Iglesia o, más aún, la culminación del humanismo por la Iglesia. Con esto, Francisco de Sales encarnó nada menos que la síntesis, tan efectiva como revolucionaria, de las dos concepciones fundamentales vigentes, una ajena y otra opuesta a la Iglesia que, como dos extremos contrapuestos y hostiles, se polarizaron en el humanismo radical y espiritualista y en la Reforma: sólo la fuerza del hombre, sólo la fuerza de Dios. La significación histórica de esta actitud se aprecia en todo su valor cuando se la contrapone no sólo al calvinismo sino también al pesimismo y rigorismo existentes en la Iglesia de entonces, tal como lo enseñaba y vivía el jansenismo e incluso la heroica (y del todo ortodoxa) «fe doliente» de Pascal.

b) En el Humanismo latía igualmente lo que de ordinario se llama estoicismo, la «placidez estoica». También esto, que enraíza plenamente en el evangelio de la paternidad de Dios, fue fundamental para Francisco de Sales: «no rechazar nada y no exigir nada», simplemente «ser llevado en brazos de Dios». «Nuestro Dios me trata como a un niño muy delicado, y no me expone a ningún choque grave. Conoce mi debilidad y sabe que no puedo soportar los golpes rudos...». Andamos aquí rozando ciertos elementos quietistas de la mística de Francisco de Sales, elementos que, tomados más tarde de forma unilateral por otros (Miguel de Molinos, 1628-1696; § 99), condujeron al error, pero que en él, en la teoría como en la práctica, permanecieron unidos en fecunda síntesis.

III. VICENTE DE PAUL

1. Vicente de Paúl (1581-1660), contemporáneo de Francisco de Sales, aunque más joven que él, perteneció también a la generación de los grandes pastores de esta época. Procedía de una familia numerosa de aldeanos del sudoeste de Francia. Se hizo clérigo para obtener una prebenda. En 1606-1607 sufrió esclavitud como cautivo en Túnez y huyó a Aviñón. Su transformación interna tuvo lugar en París en 1609: tras varios años de tremenda angustia espiritual, motivada por dudas de fe, le salvó una decisión: hacerse santo. En 1612 fue nombrado párroco rural. Después pasó doce años, divididos en dos etapas, como capellán familiar del duque de Gondhi, general de las galeras reales, hasta cumplir sus cuarenta y cuatro años. Por mediación del duque fue nombrado en 1619 capellán mayor de las galeras, organizó una pastoral para los galeotes y consiguió para ellos ciertas medidas que aliviaron su situación (el tratamiento en hospitales). Tras la muerte de Luis XIII, a quien asistió en su agonía, formó parte del Consejo de Regencia («Conseil de Conscience»). Realizó obras de

caridad de gran envergadura, remedió el hambre, organizó la asistencia a los afectados por la guerra, montó comedores para los refugiados y para el pueblo.

2. La espiritualidad de Vicente de Paúl fue mucho más modesta que la de su amigo Francisco de Sales. Su teología fue simplicísima; su piedad, sencilla y escueta. No hacen falta muchas palabras. Lo que hace falta es sudar, cargar con el saco del mendigo y recoger a los niños expósitos.

Vicente de Paúl fue un genio del sentido práctico y de la organización. Respondió a las necesidades de su tiempo de un modo totalmente diferente, pero no menos importante, que san Francisco de Sales. La diferencia entre ambos radicó sobre todo en la forma externa de obrar: el alfa y la omega de Vicente de Paúl fue el amor operativo al pueblo pobre. Todo lo demás, aunque necesario, es sólo acumulación de fuerzas para esta tarea. La acumulación de fuerzas se consigue en la oración, en la propia mortificación. Por otro lado, su más hondo anhelo lo constituyó la realización casi perfecta de la idea de la providencia: no hay que dirigir ni elegir nada según el propio deseo, ni la acción, ni la hora, ni el modo, ni el lugar en el que se actúa. La disposición de todo esto corresponde a Dios. Con esta actitud estuvo Vicente de Paúl muy cerca de la piedad mística (§ 99).

La síntesis de este hombre fue, pues, la siguiente: rebosando un celo (apostólico) incansable y trabajando sin descanso en favor de los pobres, aguardar siempre la señal de Dios. «Las obras de Dios tienen su momento. La providencia las realiza en ese preciso momento, ni antes ni después». «Esperar la voluntad de Dios, y cuando se manifiesta, hacerla». He aquí una visión cristiana central y profunda, de gran relevancia histórica y filosófica, con la que por desgracia raras veces podemos encontrarnos a lo largo de la historia de la Iglesia.

3. Consideró Vicente como tarea que Dios le encomendaba toda una serie de grandes obras. Y cuanto menos buscó estas obras, tanto más directamente su impulso poderoso consiguió éxito en todas ellas. Y todo ello no por otra cosa sino porque estuvo penetrado de un gran celo apostólico porque, como en el caso del Poverello de Asís, no tuvo ningún rastro de egoísmo; es decir, que a pesar de sus muchos planes no ejerció ninguna presión sobre los hombres. Por ello tampoco los hombres le opusieron resistencia. Este fue el secreto de sus éxitos[6].

---

[6] Esta fue también su regla de oro para tratar a los innovadores religiosos: «Cuando se discute con alguien, éste advierte en seguida, en el tono general de la argumentación, que lo que uno pretende es dominar la situación. Por eso él se predispone más a la resistencia que al reconocimiento de la verdad». Contra los jansenistas, sin embargo, Vicente de Paúl se comportó con cierta dureza, a pesar de ser amigo de Duvergier (§ 98).

4. Por esta razón no se puede decir que Vicente de Paúl tuviese propiamente un programa. De hecho, su labor de reforma coincidió en gran parte con la de Francisco de Sales: 1) catecismo, 2) predicación, de un carácter lo más sencillo posible, 3) fomento de las vocaciones sacerdotales. A esto se añade, como su obra más importante desde el punto de vista histórico-eclesiástico, su amplísima, plural y modélica organización de la caridad activa.

Sus fundaciones principales fueron la de los sacerdotes misioneros (lazaristas, en 1624) y las hermanas de la caridad (*Dames de la Charité,* en 1633), a las que habría que añadir la de los «Serviteurs des Pauvres».

a) Los *lazaristas* debían obligarse a no aceptar prebenda alguna y a trabajar sin cobrar absolutamente nada. Debían también organizar misiones populares y promover la pastoral entre los presos. Su casa llegó a ser el primer seminario francés (St. Lazare). Allí se impartieron tandas de ejercicios para ordenandos y sacerdotes y también para miembros de otros estamentos. Hay que resaltar especialmente su fomento de las vocaciones sacerdotales, pues a Vicente de Paúl le correspondió el mérito de una notable renovación del clero francés. San Lázaro fue el modelo de otros seminarios. Entre los medios empleados figuró uno, que luego se difundió en muy diversas formas y ha seguido vigente hasta hoy: las conferencias de los martes para sacerdotes. De entre sus participantes, más de veinte candidatos propuestos por Vicente de Paúl fueron nombrados obispos.

b) Las *Hijas de la Caridad* fueron fundadas por san Vicente de Paúl en unión con Louise Le Gras de Marillac (†1660; canonizada en 1934). Eran asistentes modernas, sin clausura y dispuestas a prestar todo tipo de ayuda. Estas «hermanas de la misericordia» estaban destinadas sobre todo al servicio de los enfermos y huérfanos, pero luego desempeñaron otras tareas caritativas.

c) De la múltiple actividad de Vicente de Paúl nacieron diversas asociaciones caritativas seculares. Con la colaboración de Louise Le Gras, Vicente de Paúl unificó a sus miembros. Todos ellos estaban dispuestos a prestar cualquier servicio en casas de familia, en hospitales, en la enseñanza, en las inclusas. De estas asociaciones surgió luego una congregación. La casa en que vivían sus miembros no debía ser el lugar de trabajo. Su organización tenía que mantenerse muy flexible, para poder —con la máxima movilidad— intervenir y ayudar dondequiera que hiciese falta. ¡El estilo decididamente moderno de las actuales enfermeras!

5. Además de todo esto, Vicente fue uno de los grandes conductores de almas (señora de Gondhi, durante treinta años superiora general de las salesas). También en esto su modo de actuar fue muy diferente del de Francisco de Sales, de acuerdo con la *sencillez* de su teología y espiritualidad. Su trabajo en este campo se ordenó en buena parte a combatir el quietismo, que con su cultivo unilateral de la contemplación

amenazaba gravemente la vida de la Iglesia de Francia. El mismo san Vicente y las personas por él dirigidas representaron una magnífica reacción, nada unilateral, contra el peligro subyacente en el quietismo. El peligro era tanto mayor por cuanto la mística quietista florecía en los círculos de la nobleza media y alta, es decir, se aparejaba en estos círculos con una cultura en el fondo amoral (§ 99). Fácilmente podía ocurrir que, como en aquella cultura, también en la mística se separasen el conocimiento y la vida, esto es, que la mística se redujera a mero conocimiento y se convirtiera en misticismo, como fue el caso del padre del quietismo, Miguel de Molinos, corroborándose la teoría de que el alma completamente pasiva, al no poder pecar, tampoco necesita resistir las tentaciones.

6. También otros grupos intentaron, precisamente en los sectores más sencillos y oprimidos de la población, una revitalización del espíritu cristiano y una reactivación religioso-eclesiástica de los laicos. Pero las dificultades que obstaculizaban la realización de estos objetivos eran enormes. Bien lo experimentó, por ejemplo, la «Compagnie du Saint Sacrement», fundada en París en 1630. Sus fines eran la ayuda material a los obreros manuales, su instrucción y el apostolado de los laicos; pero la congregación fue disuelta en 1665.

IV. EL CLASICISMO FRANCES. NUEVAS CONGREGACIONES

1. Las dos grandes figuras que acabamos de tratar —Francisco de Sales y Vicente de Paúl— aparecen ante nosotros como representantes de un mundo de santidad. Aquí casi no podemos más que aludir a la multitud de movimientos, órdenes y personajes eclesiásticamente valiosos de este gran siglo francés. ¡Cuántos no tendríamos aún que citar y contemplar!: Fénelon, Bourdaloue, Massillon, Corneille, Racine[7] y una serie de místicos y místicas, una verdadera «constelación de santos» (Brémond), así como una multitud de obras sobresalientes en el campo de la pastoral organizada, de la cura de almas individual, de la mística, de la elocuencia sagrada, de la defensa científica de la fe, del apostolado de los laicos, de la vida de oración. Y lo más importante desde el punto de vista histórico-eclesiástico: todos estos nombres son a la vez los mejores representantes de la cultura y literatura francesas.

Naturalmente, esto no quiere decir que todo el clasicismo literario francés del siglo XVII fuera una colección de santos. Boileau, Lafontaine y el gran Molière fueron también clásicos y en su obra hubo muchos elementos no bautizados. A pesar de todo, el inventario que acabamos de

[7] Que también en este contexto se deba mencionar al gran Bossuet, lumbrera del saber y del estilo, resulta problemático a la luz de las investigaciones más recientes (§ 99).

hacer justifica el siguiente juicio de valor: una gran parte de la nación francesa, en la época dorada de su clasicismo, fue católica y piadosa.
Para hacerse una idea clara de lo que esto significa basta con imaginar por un momento que también los clásicos alemanes hubiesen sido católicos y que algunos de ellos, además, hubiesen escrito sus obras maestras en los susodichos campos de la vida de piedad...

2. En aquella misma época surgieron también muchas nuevas órdenes y congregaciones, de gran repercusión histórica. Mencionaremos a los *sulpicianos,* fundados en París por J. J. Olier († 1657), amigo de Vicente de Paúl, quienes realizaron una importante labor en la reforma del clero francés. Los *trapenses* (fundados en 1664); su fundador fue el cisterciense de Rancé († 1700), el en otro tiempo mundanizado abad del monasterio de la Trapa (Normandía): los trapenses se propusieron el retorno al auténtico monacato mediante la observancia estricta de la antigua Regla de san Benito y de los «usos» cistercienses, restaurando la rigurosa ascética medieval, con exclusión completa de la ciencia. Durante el siglo XIX esta orden experimentó un nuevo florecimiento, incluso fuera de Francia; últimamente, su crecimiento ha sido impresionante en Norteamérica y en España. Los *Hermanos de las Escuelas Cristianas,* fundados por san Juan Bautista de La Salle en 1681, de fuerte impronta francesa; la enseñanza ya no la impartían en latín, sino en lengua francesa, que se hallaba entonces en pleno florecimiento.

En este entorno cultural y religioso de la Francia de entonces ocupó también un lugar destacado el jansenismo francés (§ 98), procedente de Bélgica. Precisamente por sus estrechos contactos con la cultura y la espiritualidad francesa, pudo el jansenismo constituir una tentación para muchos sectores y agrupaciones religiosas de esa época en Francia. Ciertamente, Pascal no sucumbió a la tentación. Pero una nueva fundación tan importante como el Oratorio francés concedió tal beligerancia a las tendencias jansenistas, que incluso uno de sus superiores generales (De la Tour, 1696-1733) vino a ser nada menos que el auténtico caudillo de la ofensiva contra la bula *Unigenitus,* que había condenado el movimiento jansenista.

V. LOGROS EN EL CAMPO CIENTIFICO

11. En el cuadro general de este siglo (en el que para este punto incluimos una parte considerable del siglo XVIII) hay que señalar también un gran florecimiento de la ciencia histórico-eclesiástica católica y de las ciencias históricas auxiliares, así como de las ciencias de la naturaleza.

No se trató simplemente de amplificar lo ya existente sino, en buena parte, de fundamentar algo totalmente nuevo. Por primera vez se elaboró la categoría del pensamiento histórico como tal. Toda la moderna ciencia

histórica, cuyos resultados condicionan hoy esencialmente las actitudes fundamentales del alma y del espíritu de la humanidad actual, en todos los campos del pensamiento y aun de la acción, sería impensable sin la aportación de estos sabios sacerdotes franceses (también belgas e italianos) del siglo XVII. He aquí otra muestra significativa de la armonía católica entre la fe y la ciencia.

2. Por desgracia, este manifiesto espíritu científico, que no dudó en hacer fuerte crítica de las exageraciones en materia de culto a las reliquias y a los santos (como fue, por ejemplo, el caso de Muratori, bibliotecario y archivero de formidable erudición y gran actividad espiritual), no ha sido siempre, en épocas posteriores, la característica de la historiografía de la Iglesia católica; ésta se ha caracterizado más bien, las más de las veces, por su pusilanimidad. Pero en un primer momento los logros científicos mencionados se incrementaron y ejercieron una influencia profunda hasta bien entrado el siglo XVIII (cuando también Alemania tomó parte en esta competición científica), de tal forma que hasta hoy son imprescindibles. Mencionaremos a Jean Harduin († 1729) y a Giovanni Mansi († 1769, edición de las actas de los Concilios); el ya mencionado Muratori; el lexicógrafo Charles Dufresne Sieur du Cange († 1768), Stefan Evodio Assemani († 1782, investigador de las liturgias orientales); las comunidades de trabajo científico de las abadías benedictinas de St. Emmeran de Ratisbona y St. Blasien (el abad príncipe Martin Gerbert, † 1793; plan de una «Germania sacra»).

3. La apertura de estos hombres a los problemas de la investigación científica no fue siempre, como hemos dicho, patrimonio de los representantes de la Iglesia. Este hecho se demostró, por ejemplo, en la famosa discusión entablada a propósito de *Galilea Galilei* († 1642), que enseñaba la teoría de Copérnico (canónigo de Frauenburgo) de que la tierra giraba alrededor del sol. La Congregación pontificia del Santo Oficio condenó a Galileo dos veces. La segunda vez (1633) le declaró sospechoso de herejía, exigió que abjurase de su doctrina y condenó su libro. No es menester pasar por alto algunas torpezas y vacilaciones en la actitud de Galileo, ni la relativa suavidad con que la Inquisición trató al sabio (amigo personal del papa Urbano VIII), para lamentar profundamente la actitud oficial adoptada por la Iglesia. La congregación romana dejó escapar en este caso una ocasión extraordinaria de demostrar con su comportamiento el principio de armonía entre la fe y la ciencia. El Santo Oficio empleó una coacción moral injustificada. El mismo Galileo, ciertamente, se mantuvo fiel a la Iglesia hasta su muerte. Pero de aquí en adelante la pauta espiritual ya no la marcó Italia, ni el mundo católico, ni las órdenes religiosas. Las nacientes ciencias exactas, lo mismo que sus instrumentos y establecimientos (las academias y laboratorios), prosperaron en los países nórdicos, y sus grandes representantes fueron «casi todos no católicos». «El

mundo nuevo nació fundamentalmente fuera de la Iglesia. Con Galileo se había conseguido ahuyentar a los investigadores» (Dessauer).

Por otra parte, hay que decir que ese desacierto no estuvo fundamentado en la doctrina de la fe católica y que tampoco en el protestantismo (el caso de Miguel Servert) ni en el Estado secular del siglo XVII, del XVIII e incluso de la época más reciente, han faltado ejemplos semejantes. Tampoco debemos olvidar que el astrónomo Galileo no se contentó con defender un sistema científico correcto, sino que desde él hizo alguna que otra incursión en el ámbito teológico.

CAPITULO SEGUNDO

LAS TENSIONES EN EL SIGLO XVII

DISPUTAS TEOLOGICAS

Durante los siglos XVI, XVII y XVIII, en todos los territorios y países en que la Iglesia tenía todavía fuerza, surgieron algunos movimientos católicos de carácter separatista. Por una parte, como ya hemos visto, el principio de las iglesias territoriales y nacionales, ya existente antes de la Reforma, se desarrolló progresivamente. Por otra parte, el modelo de los soberanos protestantes ejerció un influjo seductor sobre los príncipes y soberanos católicos que, como aquéllos, también querían ser «señores» de sus iglesias. En tercer lugar, se acusó una mayor reacción contra el carácter exclusivamente romano del gobierno eclesiástico, de la teología y de la piedad, reacción típica a partir de la Reforma. Y, finalmente, aquel principio se vio espiritualmente apoyado por una serie de cuestiones teológicas centrales surgidas a propósito de la Reforma, las cuales habían sido, sí, planteadas en el Tridentino por una docena de padres conciliares y teólogos (Seripando, entre otros), pero aún no habían sido tratadas a fondo y, por ello, desataron ahora una acusada virulencia en el interior de la Iglesia.

Los movimientos de carácter separatista a los que aquí nos referimos fueron el galicanismo, el jansenismo y el febronianismo. Eso sí, es preciso delimitar con precisión el contenido de este «separatismo». Su significación y alcance fue enormemente variable. Lo mismo ocurrió con aquel elemento eclesiástico que caracterizó a todos ellos —aunque en diversas formas—, es decir, con el episcopalismo, como luego veremos.

En el caso de los tres movimientos mencionados hemos de tener también en cuenta su contacto más o menos estrecho o creciente con el protestantismo, con su teología y su piedad. En este contacto con la teología y la piedad protestantes se dio una fecundación mutua, indudablemente llena de riesgos, pero que también encerró valores positivos.

§ 98. *EL JANSENISMO*

1. Si no nos paramos a contemplar el colorido general del cuadro, sino que atendemos a lo fundamental y a la fuente de la que surgió la mayor parte de sus elementos, y de seguro el elemento decisivo, podemos afirmar lo siguiente: en el aspecto teológico-religioso hubo un problema que, como al siglo XVI, también imprimió carácter al siglo XVII; no fue

otro que el problema teológico por excelencia de Occidente, el problema del camino de la salvación o, más en concreto, el problema de la gracia y la voluntad. Este problema, que en su doctrina de la justificación por la sola fe Lutero había convertido con irresistible empuje en centro de la predicación, adquirió en Francia una gravedad especial por causa del calvinismo, esto es, por causa del rigorismo y el fanatismo de su doctrina sobre la predestinación, que con toda lógica incluía en su sistema la idea de una predestinación positiva para la condenación. En Francia, donde el calvinismo y el catolicismo pugnaban entre sí por alcanzar la supremacía, este tremendo problema interesó a amplios sectores sociales. No es posible entender, por una parte, la actualidad de que entonces gozó esta discusión en amplias capas de la población, ni el origen, ni la razón, ni el contenido de las discusiones sobre la gracia (apartado 2), y tampoco, por otra parte, el agustinismo y el rigorismo jansenista, ni el quietismo, ni a san Francisco de Sales, si no se reconoce previamente la posición central que en aquella época ocupó el problema de la gracia y la voluntad. El revulsivo protestante, bien como estímulo, bien como repulsa, influyó poderosamente en la vida católica y sus planteamientos teológicos dentro de los círculos tendentes al robustecimiento y a la renovación de la piedad, bien fuesen círculos estrictamente eclesiásticos (jesuitas, dominicos, san Francisco de Sales), bien fuesen círculos marginales (jansenismo, quietismo).

2. El Concilio de Trento había establecido que en las obras buenas, provechosas para la salvación, la voluntad del hombre debe colaborar con la gracia y que, por tanto, la gracia, si bien es la única que decide, no es acogida o —por decirlo así— soportada por el hombre de manera puramente pasiva. Aunque la orientación general de las decisiones conciliares había colocado en primer plano a Dios y la gracia divina, el concilio no había determinado cómo colaboran ambos factores, Dios y la voluntad humana, y tampoco había expresado su opinión concreta sobre el problema de si la gracia opera infaliblemente (y en qué medida) y, de ser así, cómo puede explicarse la libertad humana.

a) En el intento de explicar estos puntos no aclarados surgieron múltiples teorías teológicas contrapuestas (los sistemas de la gracia y los sistemas moralistas). Esta contraposición motivó largas y ásperas polémicas, sobre todo entre los dominicos y los jesuitas. La discusión, en la cual se trataba de misterios profundísimos y nunca explicables del todo, pudo tener en sí misma una justificación científica. Pero su desarrollo redundó doblemente en perjuicio de la Iglesia. Rara vez se ha hecho en la práctica un desprecio tan ostensible de los límites impuestos a los planteamientos especulativos de la teología como en aquellas disputas. Rara vez las teorías sobre la fe se han equiparado al contenido de la fe (cierto que no del todo pero, ¡con cuánto aparato de erudición!) tanto como entonces. Esta crítica no deja de estar justificada, por mucho que

insistentemente, pero en teoría, se subrayase el carácter misterioso de la cooperación de Dios y el hombre en la justificación. Especial hincapié hizo en este aspecto una de las figuras más destacadas de la polémica, el dominico *Báñez.* Pero sus sutiles distinciones especulativas abrieron el camino a la petulancia teológica y condujeron a una serie de cuestiones irresolubles y estériles desde el punto de vista cristiano y religioso, como veremos en el próximo apartado.

Aparte esto, tal disputa intrateológica, envenenada a su vez por las recíprocas acusaciones de herejía, llegó a ser tema de discusión del gran mundo espiritual de la época. Se comprende que esta pugna contribuyera a difundir una gran intranquilidad e inseguridad en la fe. El jansenismo (también Pascal) se aprovechó de la situación. Frente a aquellas especulaciones teológicas estériles, el jansenismo, al tratar el problema, subrayaba con especial énfasis su carácter misterioso como elemento constitutivo aunque, por su parte, desgraciadamente, sucumbió al peligro del rigorismo religioso.

b) De acuerdo con su postura activista y contrarreformadora, y en correspondencia con una tendencia fundamental del siglo XVI, también en esta cuestión los jesuitas subrayaron fuertemente el papel de la voluntad humana y la libertad del individuo. Desde esta postura inicial redactaron sus libros de moral. La cuestión que pasó a primer plano fue la de cómo el individuo ha de cumplir la ley en el caso concreto, mientras la idea de la comunidad y su ordenación quedó relegada a segundo plano. Ahora bien, no siempre se puede establecer con seguridad lo que en cada caso concreto es o no es obligatorio para el cristiano. En tales casos —así enseñaban los jesuitas— se puede considerar como permitido aquello que tenga a su favor un motivo razonable, aun cuando uno no pueda en su conciencia eliminar todos los reparos en contra (incluso reparos de importancia). Es el motivo de probabilidad: el *probabilismo.*

También los dominicos defendieron, con ciertas matizaciones, el sistema probabilista. Como ejemplo podemos citar al conocido dominico español *Bartolomé de Medina* († 1580). Hubo, por otra parte, jesuitas que lo rechazaron. Pero, luego, la mayor parte de los jesuitas se adhirió a él, con lo que el probabilismo acabó siendo nota característica de la moral jesuítica. Con el método probabilista los jesuitas trataban de demostrar su concepción sobre la medianía moral de los hombres; lo que con ello intentaban era abrir el camino del cielo al mayor número posible de personas. También con ello lograron, gracias a la segura decisión que su método posibilitaba, eliminar muchas cavilaciones inútiles que entorpecían una actuación moral sana (Herman Hefele). Mas, por otra parte, el sistema probabilista encerraba en sí el peligro de atenuar la seriedad moral (laxismo). Fue la aplicación práctica del probabilismo, más que su defensa teórica, lo que acarreó a los jesuitas la acusación de *morale relachée.* De

hecho, no sólo la praxis de los confesores jesuitas en las cortes europeas, sino también la literatura espiritual elaborada por ellos, adoleció de cierto activismo moralista y superficial. Visto desde esta perspectiva, el jansenismo (como también el movimiento místico de san Francisco de Sales, Le Camus y Fénelon) supuso una muy significativa reacción de la conciencia cristiana contra las exageraciones del probabilismo.

3. La insistencia en el papel de las fuerzas del hombre en el proceso salvífico y la acentuación de la libertad humana en la decisión moral chocó con la desconfianza y, después, con la resistencia de aquellos teólogos que en los planteamientos de la Reforma habían descubierto elementos y aspiraciones católicas y que, por otra parte, no estaban dispuestos a seguir haciendo teología por los caminos de la Escolástica barroca[1] ni aceptaban el tomismo supuestamente puro, sino que más bien pretendían reformar la teología eclesiástica mediante una vuelta a la Sagrada Escritura y a los Padres (sobre todo a san Agustín) como únicas autoridades.

a) Estas tendencias influyeron también en la formación del *jansenismo*. Este movimiento, muy diferenciado según los países (Bélgica, Holanda[2] y, finalmente, Italia) y según su evolución interna, lleva el nombre del obispo de Yprés, *]ansenio* († 1638). El jansenismo fue un movimiento de reforma religiosa y teológica, pero con carácter rigorista (§ 29, I). Diversas condenas pontificias lo colocaron (en parte) al lado del galicanismo (y también del josefinismo y febronianismo) y le dieron también una proyección política (intervención a favor del *placet* regio). Por su origen y sus tendencias, el jansenismo fue enemigo nato y declarado de las ideas y aspiraciones religioso-pastorales de los jesuitas, que acabamos de mencionar, y, por lo mismo, enemigo natural de la Compañía. La confrontación, pues, discurrió fundamentalmente entre estos dos frentes, y en ella el jansenismo tomó postura en contra del centralismo eclesiástico (contra la Compañía) y a favor de la autoridad episcopal (y parroquial).

b) El jansenismo tuvo señalados antecedentes. Como preparación remota podemos mencionar las disputas sobre la gracia sostenidas en España en el siglo XVI. Nos referimos a la controversia entre el dominico *Domingo Báñez* (1528-1604) y el jesuita *Luis de Molina* (1535-1600; de ahí el molinismo) sobre el problema de la cooperación de la libre voluntad y la gracia.

---

[1] Esta escolástica no era, ni mucho menos, una simple evolución legítima de la alta Escolástica, sino que —desde el punto de vista filosófico— caminaba por los derroteros de una peligrosa racionalización (que, naturalmente, no era todavía ningún racionalismo).

[2] En Holanda, el jansenismo fue desarrollándose hasta la creación de la Iglesia cismática de Utrecht (1723). En Italia, el jansenismo fue defendido en 1786 por el Sínodo de Pistoia; cf. § 105.

Según la doctrina del dominico Báñez (a quien Molina acusaba de solapado luteranismo o calvinismo), la actuación divina se *realiza previniendo* la acción de la voluntad humana *(concursus praevius, prae-motio, prae-determinatio).* Esta acción previniente se funda en la omnicausalidad divina, que rige tanto en el campo de la gracia como en el de la sobrenaturaleza. A este respecto explica Báñez que la gracia concedida por Dios es *suficiente* para que con ella el hombre realice una acción salvífica (sobrenatural), pero que esa gracia suficiente necesita, para ser *eficaz,* un nuevo apoyo de la gracia. La acción de Dios se hace así irresistible y actúa de manera infalible. Ahora bien, Dios mueve a cada criatura de acuerdo con su naturaleza, es decir, a la criatura no-libre, de modo que obre necesariamente; a la libre, de modo que obre en libertad.

En la teoría de Báñez, la acción salvífica del hombre y de su voluntad libre se concibe en total dependencia de Dios y de la majestad y libertad soberanas con que Dios actúa en la obra de la creación y de la redención. Molina, en cambio, razona partiendo de la voluntad libre del hombre, cuya libertad está salvaguardada incluso bajo la gracia. Según Molina, no se da ninguna clase de premoción ni predeterminación por parte de Dios. La acción de Dios acompaña la decisión del hombre. La gracia que Dios ofrece al hombre es siempre suficiente; su eficacia o ineficacia depende de la aceptación por parte del hombre.

A pesar de la insistencia expresa en la omnicausalidad de Dios, en esta teoría queda gravemente amenazada su absoluta libertad y soberanía. Por eso dicha teoría pudo ser acusada de semipelagianismo.

El molinismo devino un sistema verdaderamente complicado (y extraño a la concepción bíblica) debido a su peculiar y novísima explicación del modo como Dios omnisciente puede conocer previamente la libre decisión del hombre, es decir, la aceptación o rechazo de la gracia que se le ofrece. Como, según su teoría, no se da esa intervención divina determinante de la voluntad (que sostiene el sistema bañeciano-tomista, Molina introduce la famosa teoría de la *scientia media,* un conocimiento «medio» de Dios. Molina distingue entre los futuros reales y los *futuros condicionados,* estableciendo una zona intermedia entre lo simplemente posible y lo que ha de ser realidad. Dios conoce no solamente lo que cada hombre hará realmente, sino también lo que cada hombre haría libremente en cada situación posible; sabe cómo el hombre, en cada caso, cooperaría libremente con la gracia en tal caso concedida. Dios determina su oferta de gracia al hombre a raíz de ese conocimiento.

c) La intervención de la Inquisición y las investigaciones llevadas a cabo por la Santa Sede durante los pontificados de Clemente VIII y Paulo V, mediante una «comisión de la gracia» instituida al efecto (1597-1607) no obtuvieron resultados claros, pues ambos pontífices se negaron a aprobar la condena de Molina. Paulo V estableció en 1607 que la doctrina

de Báñez no era calvinismo y prohibió las recíprocas acusaciones de herejía (esta prohibición fue reiterada por Urbano VIII).

d) El jansenismo tuvo su antecedente inmediato en la doctrina del profesor de Lovaina Miguel *Bayo* († 1589), quien, en su acerba crítica contra la Escolástica, se había remitido a san Agustín, al que a su vez interpretó unilateralmente, en clave antipelagiana. Después de que Pío IV impusiera silencio a los partidos en disputa, la doctrina de Bayo fue condenada, primero por las universidades de Alcalá y Salamanca (en contra de Lovaina) y después por Roma (Pío V en 1567 y Gregorio XIII en 1580), pero reconociendo que contenía ciertos puntos de verdad.

Bayo se sometió (con ciertas reservas). Pero el obispo Jansenio, también antiguo profesor en Lovaina, brindó una nueva versión de sus opiniones. Sus doctrinas estaban contenidas en su erudita obra póstuma, *Augustinus,* en torno a la cual había de girar la controversia jansenista durante todo un siglo.

Los puntos de partida de la doctrina expuesta en el libro eran las opiniones tardías y rigoristas de san Agustín sobre la gracia y la predestinación, que Jansenio exageró todavía más. Jansenio sostenía no solamente la lesión de las fuerzas naturales del hombre por el pecado original, sino que, con un pesimismo teológico radical, afirmaba que la concupiscencia es irresistible. La humanidad es —dice Jansenio siguiendo a san Agustín— una *massa damnata;* Jesús murió exclusivamente para los elegidos; sólo ellos reciben la gracia. De todas formas, también la gracia es irresistible. Como consecuencia, al hombre se le exige que esté por entero ante Dios en actitud de pleno amor. El hombre ha de realizar su salvación en temor y temblor; no basta la contrición imperfecta; el probabilismo supone una grave y peligrosísima incomprensión de la tarea que se le impone al cristiano; no se puede ir a comulgar a la ligera.

Fueron los jesuitas quienes hicieron la crítica decisiva del jansenismo. En 1642 hubo una primera condena, de manos del papa Urbano VII; más tarde, el jansenismo fue condenado por Inocencio X (en 1653, condena de las cinco «Propositiones»).

La primera Bula de Urbano VIII hubo de limitarse a repetir la condena de Bayo; sin embargo, instancias curiales subordinadas agravaron las prescripciones.

Con el paso del tiempo, sobre todo en Francia, muchos se tomaron la crítica muy a la ligera. En el siglo XVIII se consideraba sospechoso de (herejía) jansenista todo aquel que defendiera la doctrina de la gracia contenida en el *Augustinus* y se pronunciara a favor de exigencias rigurosas en la religión.

e) Lo importante desde el punto de vista histórico-eclesiástico fue que estas eruditas y sabias discusiones profesorales en Lovaina (y París) provocaron un amplio y profundo movimiento en el campo de la teología y

de la piedad. En este último aspecto fue muy importante el contacto entre el jansenismo y la reforma católica en Francia, representada por el cardenal De Bérulle.

El impulsor de este movimiento en Francia fue el abad comandatario del monasterio de *Sí. Cyran* (Jean Duvergier de Hauranne, † 1643), amigo de Jansenio desde los tiempos de Lovaina, y el Dr. Antonio *Arnauld* († 1619), así como su hijo Roberto, que introdujo a Duvergier —denominado «St. Cyran»— en la corte. Duvergier no fue un teólogo sistemático a la manera de Jansenio. Su interés se centraba preferentemente en una reforma religiosa mediante el retorno al rigor de la Iglesia antigua, que enseña a los hombres a humillarse ante Dios no por medio de la ciencia, sino por el arrepentimiento del corazón. El viejo Arnauld todavía estuvo más lejos del sistema de Jansenio, llegando más tarde incluso a utilizar nuevamente a santo Tomás para su argumentación. Famoso centro de jansenismo en Francia fue el monasterio de monjas cistercienses de *Port-Royal,* en París, y, luego, a la muerte de Duvergier, el monasterio del mismo nombre cerca de Ver-salles (cuya abadesa era la severísima «Mère Angélique», hermana de Arnauld). Las monjas de este monasterio (en el que entraron seis hijas del Arnauld «junior»), así como una especie de congregación libre de hombres principales y doctos que vivían en las cercanías (los «solitarios»), defendían una rigurosa concepción de la gracia, de la que derivaban una concepción igualmente rigurosa de la vida religiosa. A Dios, que ha predestinado libremente la vida futura de los hombres y sólo a un pequeño número concede la elección por medio de su gracia irresistible, únicamente se le puede mirar con temblor; a comulgar se debe uno acercar muy raramente, y esto después de un rigurosísimo examen; se debe revitalizar la antigua disciplina penitencial cristiana (en oposición, de una parte, a la comunión frecuente y al probabilismo de los jesuitas y, de otra, a la inmoralidad y mundanidad imperante). 4. Los jansenistas intentaron neutralizar la condenación hecha por el papa Inocencio X en 1653 de las cinco proposiciones del *Augustinus* mediante una serie de ingeniosas distinciones. Según los jansenistas, las proposiciones habían sido condenadas justamente como heréticas, pero en tales términos nos aparecerían en el libro de Jansenio. Y además, ni sobre este hecho ni sobre otro hecho semejante (no revelado) podía la Iglesia pronunciarse infaliblemente.

a) Para evitar la aceptación expresa de la condena, algunos obispos propusieron después la idea de que bastaba con un «silencio obediente» *(silentium obsequiosum).* El papa Alejandro VII rechazó ambos subterfugios (1656). Siguieron nuevas disputas y condenaciones. La obstinación de Port-Royal se robusteció con las ideas conciliaristas de-fendidas por la Asamblea General del clero francés (§ 100). Ni la lucha emprendida por Luis XIV contra el jansenismo por razones políticas desde

1660 (destierro de Arnauld y Quesnel), ni el entredicho lanzado contra Port-Royal (en 1664 y 1707), ni la ambigua política de reconciliación del papa Clemente IX y algunos obispos franceses (1669), ni siquiera la supresión de Port-Royal (por decisión del gobierno, con aprobación del papa) y su destrucción (1710-1712) pudieron terminar con el conflicto.

b) Al contrario; la lucha, entre tanto, se había enconado aún con mayor fuerza por los libros del oratoriano[3] Pascasio Quesnel (1634-1719), hombre profundamente sabio y piadoso, jefe principal del jansenismo desde la muerte de Arnauld. Quesnel (sobre todo en sus *Réflexions morales,* también defendidas por algunos obispos, y en otros escritos posteriores llevó al extremo las tesis teológicas de Jansenio: la Iglesia es invisible y se compone exclusivamente del reducido número de los elegidos, pues la voluntad salvífica de Dios no es universal.

A pesar de la doble condenación del jansenismo por parte de Clemente XI, especialmente (por deseos de Luis XIV) en la famosa bula *Unigenitus* (1713), la controversia (con distinciones y reservas similares a las anteriores) revistió las formas más peligrosas y funestas. El espíritu galicano de la idea conciliarista se introdujo cada vez más en las discusiones, de tal modo que un gran partido llegó a apelar varias veces a un concilio general. La católica Francia se encontró dividida en dos frentes eclesiásticos. Se produjeron sorprendidas y sorprendentes reacciones contra las condenas pontificias. En tierra holandesa (adonde habían emigrado muchos jansenistas) sobrevino un verdadero cisma, el mencionado cisma de Utrecht, que no revistió gran importancia, pero se ha mantenido hasta hoy.

5. El jansenismo, no obstante la fuerte exigencia de amor perfecto a Dios que aparecía en las exposiciones de Duvergier y Arnauld, causó graves daños a la unidad de la Iglesia y a la vida eclesiástica de Francia por sus concepciones rigoristas radicales y por su desobediencia. Toda la vida de la nación francesa se vio penetrada por la división entre los partidarios y adversarios de Roma. Además, las disputas provocaron la burla de los contemporáneos y fomentaron el escepticismo. La diversidad de soluciones y las distinciones bizantinas con las que tan seriamente se vinculaba la salvación y la condenación eternas dieron pie a algunos espíritus irreligiosos a preguntarse qué grandeza y qué valor podía tener semejante religión.

Por otra parte, el rigorismo, tanto el de tipo moral como el de tipo religioso, sirvió a muchos de fácil pretexto para abandonar todo a la gracia victoriosa de Dios y no intentar siquiera con sus débiles fuerzas humanas prepararse dignamente a la recepción de los sacramentos, cosa —según

[3] Quesnel dejó la congregación cuando los oratorianos le exigieron retractarse de su jansenismo.

ellos— imposible. El rigorismo echó también por tierra la auténtica confianza, que nace del amor y busca el amor del Señor. Como tantas veces en la historia, la tendencia a la interiorización unilateral constituida en ley y la tendencia al rigor exagerado, no obstante su seriedad y vistas en conjunto, no suscitaron una vida de fe potente y fecunda, sino que la debilitaron. También se cumplió aquí la ley histórica según la cual el rigorismo unilateral conduce al extremo contrario: el rigorismo generó tibieza y laxismo[4].

Hemos de tener en cuenta asimismo que esta pugna entre jesuitas y jansenistas discurrió durante las guerras religiosas entre católicos y hugonotes, que todavía perduraban. A lo largo de todo un siglo, el jansenismo conmovió la en otro tiempo floreciente Iglesia galicana y no dio fin hasta que ésta llegó al agotamiento.

6. La reacción eclesiástica acusó varias deficiencias: se produjo con una innecesaria dureza; lo religioso se mezcló sospechosamente con lo político; el papa Clemente IX adoptó una postura poco clara. Pero, en general, la Iglesia se mostró una vez más como sistema del centro, como sistema de la realidad cristiana plena. Y esto, precisamente en el caso del jansenismo, no resultaba nada evidente o connatural. Frente a la mundanización aún no del todo superada del Renacimiento, frente a su resurgimiento (o pervivencia) en la secularización de la vida de la nobleza y del alto clero (secularización que otra vez ejercía su capacidad de seducción) y frente a la postura cada vez menos rigurosa de los jesuitas tanto en la práctica como en la teología moral, frente a todo esto, digo, era muy fácil sucumbir a la tentación de adoptar el jansenismo como base para la lucha, de dejarse imbuir por su espíritu serio y riguroso, pues sólo el jansenismo parecía salvaguardar el carácter radicalmente espiritual de la Iglesia y, en contra del galicanismo, tomaba partido por sus derechos político-eclesiásticos. Pues bien, a pesar de todos estos valiosos elementos, la Iglesia advirtió en el jansenismo su carácter no plenamente católico y lo rechazó.

El ergotismo sectario y el carácter separatista del jansenismo, su implacable lucha contra los jesuitas y, más tarde, contra Roma (para alegría de Voltaire) pusieron de manifiesto en el siglo XVIII su fuerza destructora y dieron la razón a la Iglesia. La Iglesia siguió siendo la Iglesia del mundo, en que todos pueden alcanzar la redención; volvió a rechazar (§ 17, I, 1) todo lo que tenía visos de conventículo. Con ello demostró comprender

---

[4] Esto no quiere decir, naturalmente, que este proceso tuviera lugar también entre los dirigentes —de suyo notablemente religiosos— y los círculos más selectos del jansenismo. Lo que sí es cierto es que las consecuencias del sistema jansenista echaron por este camino, contribuyendo así a fomentar la moralidad ya imperante en todos los aspectos de la vida.

mejor que nadie las condiciones medias de la vida anímica del hombre, y condenó el rigorismo.

Pero también de otra manera defendió la Iglesia la universalidad del plan divino de salvación: condenó la proposición jansenista según la cual fuera de la Iglesia no se concede gracia alguna *(Unigenitus,* proposición 29). Una idea semejante defendió también frente a la reducción de la voluntad salvífica de Dios (reducción que rechazó reiteradas veces y con distintas formulaciones) y frente a la afirmación de la total inutilidad de las fuerzas naturales del hombre y de la plena imposibilidad de salvación de los hombres del Antiguo Testamento. La Iglesia defendió, por tanto, un concepto de suma importancia para la comprensión del mundo moderno, el concepto de los «caminos extraordinarios de la gracia».

Con todo esto, por supuesto, no queremos decir que los adversarios del jansenismo reconocieran los valores que acabamos de mencionar ni que, a pesar de su rechazo, se esforzaran suficientemente para hacerlos fructificar.

7. En la controversia jansenista se puso de manifiesto, una vez más, la extraordinaria fuerza destructora del particularismo eclesial, es decir, de la desobediencia a la Iglesia. Energías magníficas, que actuaban en el jansenismo y que habrían podido prestar un gran servicio a la Iglesia, sucumbieron (en la concreta situación de entonces) al peligro de servir justamente para lo contrario. La prueba más impresionante de lo que decimos fue *Blas Pascal* († 1662), expositor implacable de la miseria del hombre, matemático e inventor genial, gran creyente, brillante escritor, profundo y agudo apologeta, que, sin embargo, causó —en contra de su voluntad— graves daños a la vida de la Iglesia. Pascal, que en sus *Pensamientos* escribió cosas geniales sobre la verdad de la fe y plasmó la dolorosa búsqueda de la verdad del hombre, que como científico constituyó una apología viviente de la fe católica, que con su lenguaje clasicista demostró que la fe católica constituye la coronación de una elevada cultura espiritual y que vivió penetrado de una fervorosa y admirable piedad por su exaltado celo, sin embargo, contribuyó a abrir camino a la frialdad religiosa y la falta de espíritu eclesiástico del siglo de la Ilustración, por más que un pensador de la Ilustración fuese el menos indicado para remitirse al primer pensador cristiano que formuló la «theologia crucis». Sus *Cartas Provinciales,* chispeantes e insuperables en el género polémico, escritas en plena controversia (1656-1657), y que ya entonces alcanzaron más de sesenta ediciones, asestaron —con sus frases sacadas de contexto— el primer golpe serio contra los jesuitas. Las cartas, sin duda, expresaban la protesta justificada de la conciencia cristiana contra los abusos del probabilismo. Su seriedad cristiana se puso de manifiesto también en el hecho de que fustigaron duramente la amoralidad reinante en la alta sociedad francesa.

Para ser justos con la figura de Pascal, como con otras grandes figuras de la historia, es necesario distinguir entre sus ideas personales y su repercusión histórica efectiva. En ningún caso podemos olvidar que, por encima de su crítica corrosiva y funesta, Pascal renunció a la edad de treinta años a una carrera brillantísima, para vivir solamente dedicado a la religión de la cruz hasta su muerte, que le sobrevino por su amorosa atención a un niño enfermo. También hay que tener esto presente cuando se trata de enjuiciar sus opiniones geniales, aunque también peligrosas, sobre las limitaciones de la razón para alcanzar a Dios y a lo divino. La frase «El corazón tiene razones que la razón no comprende» es una expresión contra la que nada se puede objetar. Pero es peligroso decir, excluyendo por completo la razón, que «es el corazón', no la razón, quien sigue el rastro de Dios».

La significación histórico-eclesiástica de Pascal va aún más allá: con el desarrollo de la vida espiritual y religiosa han podido superarse en época reciente los condicionamientos históricos que influyeron en la figura y la obra de este gran hombre. En este sentido, la pujanza de su religiosidad resplandece hoy mucho más que en el siglo XVII. Las profundidades últimas de su pensamiento dejan muy atrás los unilaterales puntos de vista del jansenismo, tal vez porque, entre otras razones, Pascal, a diferencia de Jansenio y de Quesnel, jamás intentó comprender dentro de un sistema teológico el misterio de la cooperación del Dios severo con la miseria del hombre. Sus *Pensamientos* son ante todo un balbuceo cristiano, perfectamente legítimo, en presencia del «Tremendum».

Por otra parte, Pascal nos reserva continuas sorpresas. El, tan rigorista de ordinario, llega a escribir una confesión como la siguiente: «El secreto de vivir alegre y contento consiste en no estar en guerra ni con Dios ni con la naturaleza». ¡Y cuán inagotable es el contenido de esta frase, que Pascal pone en boca de Dios, dirigida al hombre, frase digna de un san Agustín: «No me buscarías si ya no me hubieras encontrado»!

§ 99. *EL QUIETISMO*

1. Frente a la fuerte acentuación del papel de la voluntad humana en el proceso salvífico, tal como la proponían los jesuitas, se dio también, además del jansenismo, otra concepción extrema: el *quietismo,* la exigencia de una completa pasividad en la entrega a Dios. Toda mística auténtica, incluida la mística de los siglos XVI y XVII, encierra en sí elementos «quietistas», puesto que la condición previa de la auténtica oración mística, de la contemplación, es siempre la pobreza interior, la «annihilatio» espiritual, el «retraimiento» (§ 69, 3). Pero en aquellas figuras auténticamente católicas no hubo parcialidades de ningún género: ni pensaron que la vida contemplativa sea la única que tiene validez, ni

creyeron que en el trato del alma con Dios no sea legítimo ningún deseo propio, ni siquiera el de la propia bienaventuranza. Tampoco cayeron en el espiritualismo de infravalorar la utilización de los habituales medios de santificación de la Iglesia.

2. El quietismo unilateral del siglo XVII, como veremos en breve, condenado por la Iglesia, se basó, visto desde la perspectiva de la historia del espíritu, en múltiples formas anteriores, procedentes de Oriente y Occidente. La estima, muy plausible, pero también unilateral, de la contemplación de la luz divina en la Iglesia oriental acusaba ya peligrosos rasgos quietistas. En Occidente había sucedido algo similar durante la Edad Media con los «Hermanos y hermanas del libre espíritu». Este grupo había rechazado las principales doctrinas cristianas, así como las leyes morales. Sus orígenes se pierden en las sombras. Por vez primera se tienen noticias de ellos en el siglo XVIII

a) En España, en el siglo XVI, se registró el fenómeno de los alumbrados («illuminati»), que también representaron tendencias quietistas, aunque muy mitigadas. También en el caso de los alumbrados la «visión de Dios» fue de la mano con la laxitud moral. En la mística alemana, en fin, la tendencia panteizante de su concepción de la unión con Dios también había apuntado en la misma falsa dirección.

b) De todos estos peligros (apdo. 1) fue la primera víctima el sacerdote secular español Miguel de *Molinos* († 1696). De celoso director espiritual, teológicamente ortodoxo y profundamente piadoso, pasó a ser durante su estancia en Roma un quietista del tipo descrito. Molinos enseñó que la perfección cristiana consiste en una entrega a Dios, que no es otra cosa que la completa pasividad del alma. Muchas figuras heroicas de la reforma católica del siglo XVI, incluidos san Felipe Neri, santa Teresa de Jesús, san Francisco de Sales, san Vicente de Paúl (§ 97) y hasta los jansenistas, habían escrito y hablado continuamente del amor a Dios, y aun del amor a Dios *perfecto;* pero Molinos se refirió *exclusivamente* a este amor, y de manera absoluta: *amour pur.* Reprobó no sólo la oración de petición (salvo la petición de sometimiento a la voluntad divina), sino también los esfuerzos personales de carácter moral. Estamos ante un espiritualismo no realista, que pretende resolver el problema del pecado y de la debilidad de la voluntad sorteándolo radicalmente: no exigir nada, no hacer nada, limitarse exclusivamente a la «oración de quietud» *(quietis).*

En el fondo, de lo que se trataba en el quietismo de Molinos era del peligro del subjetivismo radical, aparecido una y mil veces en la Edad Moderna. Era el problema de si la interiorización personal sólo encerraba valores positivos o también implicaba riesgos anarquizantes. También se trataba de la clarificación del contenido de la fe. En efecto, al diluirse por completo las fuerzas activas del creyente, se estaba a un paso de confundir

la voluntad del hombre plenamente «aquietado» con la supuesta voluntad de Dios; pero con ello el concepto mismo de Dios quedaba totalmente desvanecido.

Lo malsano de estos puntos de vista se puso de manifiesto en la dirección espiritual. Las monjas piadosas ya no querían saber nada de las prácticas usuales en la Iglesia ni de los exámenes de conciencia rigurosos. El papa Inocencio XI censuró 68 proposiciones quietistas (1687). De todas formas, estas proposiciones fueron sacadas de cartas pastorales de Molinos que no se imprimieron, por lo que hasta hoy, desgraciadamente, no ha sido posible su comprobación.

c) El quietismo pasó a ser un asunto de gran importancia para la historia de la Iglesia por la circunstancia de que la polémica en torno a él trascendió a los más elevados sectores de la aristocracia espiritual de Francia. En el centro de la polémica estuvo la señora viuda de Guyon († 1717). Como defensor y acusador, respectivamente, actuaron *Fénelon,* arzobispo de Cambrai (1651-1715) y *Bossuet,* obispo de Meaux (1627-1704). Fénelon fue una personalidad humanista, extraordinariamente rica, suave, noble, naturalmente sana, de una piedad teológicamente clara y eclesiásticamente robusta, enraizada en la libertad cristiana («Un hombre que era un cristiano», decía de él Matías Claudio). Bossuet, en cambio, fue una personalidad profusamente dotada, segura de sí misma, antipática por su oportunismo, egoísta y calculadora.

El ideal de madame de Guyon no coincidía en absoluto con el de Molinos, lo cual también puede decirse, y con mayor razón, de Fénelon. Para emitir un juicio justo al respecto es necesario tener capacidad e intención de distinguir cuidadosamente. Precisamente esto último no fue la cualidad más notable del orgulloso Bossuet, el «águila de Meaux».

3. La lucha revistió un acusado carácter político. En su desarrollo intervinieron muchos factores humanos, demasiado humanos. Madame de Maintenon († 1719), auténtica rectora de la política del país, cuyo consejero espiritual había sido hasta entonces Fénelon, se apartó de éste para no correr el mínimo riesgo de perder su posición. Bossuet demostró su capacidad de olvidarse de las leyes de la verdad y del amor, que están por encima de la política de poder. Justamente aquí fue donde se reveló la grandeza de Fénelon. Roma resistió largo tiempo a las presiones de Luis XIV (tras el cual estaban madame de Maintenon y Bossuet como fuerzas impulsoras), que pretendía la condenación de las frases discutidas de Fénelon. Cuando sobrevino la condena (1699), el Breve pontificio, a pesar de censurar las proposiciones como «escandalosas y temerarias», adoptó un tono moderado, incluso restrictivo. La sumisión inmediata de Fénelon puso de manifiesto la extraordinaria grandeza de su alma.

4. La piedad de Fénelon estaba basada en algo más que en una mera característica personal, estaba basada en el reconocimiento incondicional

de la Iglesia. El mismo anunció inmediatamente desde el pulpito su condena y su sometimiento e hizo destruir los ejemplares que quedaban de su libro. Su declaración de sometimiento terminaba con las siguientes palabras: «No quiera Dios que se hable de mí más que para recordar que un pastor se dio cuenta de que su obligación era mostrar más obediencia que la última oveja del rebaño». Esto no fue más que la puesta en práctica de una de sus concepciones fundamentales: la religión no necesita ser demostrada ni defendida, sino simplemente ser expuesta con pureza y claridad, pues se demuestra y defiende por sí misma. Matías Claudio caracterizó atinadamente al gran obispo: «Para un cristiano tener razón es poca cosa, para el filósofo es algo. Pero tener razón y comportarse pacientemente con aquel que no la tiene y al lado del cual está toda la sinrazón, esto se llama vencer el mal con el bien. Se hace más por la verdad construyendo sobre ella que luchando por ella».

Un último aspecto que conviene resaltar: Fénelon fue también uno de los grandes pastores de la Francia del siglo XVII. Fue un predicador incansable. Sus reiteradas referencias a la Sagrada Escritura, frente a los artificiosos sermones barrocos —género al que pertenecen las *Oraisons* de Bossuet, literariamente soberbias, pero religiosamente infructuosas entonces como ahora—, constituyen otra de sus ventajas.

En época reciente se ha subrayado en Fénelon —con tanto éxito como interés— su carácter de predicador de la teología de la cruz, logrando con ello obtener un sentido católico de algunas tesis centrales y decisivas de Lutero (P. Manns). Esto es tanto más evidente cuanto que aquí lo católico no se recorta ni oscurece, sino que se profundiza. Por eso el tesoro teológico de las obras de Fénelon podría resultar decisivo para un diálogo ecuménico fructífero.

§ 100. *RESISTENCIAS POLITICO-ECLESIASTICAS: EL GALICANISMO*

1. El galicanismo fue simplemente la particular conciencia nacional de los franceses trasladada a la esfera eclesiástica o, más concretamente, a la esfera político-eclesiástica. Fue la solución típicamente francesa al problema —planteado ya en el siglo XIII— de las Iglesias nacionales católicas de la baja Edad Media y de la Edad Moderna (con el intento de integrar las aspiraciones político-eclesiásticas nacionales en un sistema teórico asegurado en el derecho canónico).

Buena prueba de lo que decimos fue la lucha de Felipe IV contra Bonifacio VIII, el destierro de Aviñón, el Cisma de Occidente, la teoría conciliarista, la «neutralidad francesa» (1408), la pragmática sanción de Bourges (1438), el concordato de 1516 entre León X y Francisco I (que otorgó al rey derechos prácticamente ilimitados en materia de

nombramientos para cargos eclesiásticos), la negativa de Francia a publicar los decretos de reforma del Concilio de Trento, con la consiguiente lucha por su publicación y ejecución. El concepto básico de la «libertad de la Iglesia» había sido empleado originariamente por los papas frente al poder secular. Después, precisamente a raíz de su aplicación a la Iglesia francesa en tiempos de Felipe IV, dicho concepto había cobrado un significado fundamental nuevo y múltiple: las «libertades de la Iglesia galicana». La nota dominante fue siempre la reivindicación nacionalista de los derechos eclesiásticos específicamente franceses, «galicanos»: una independencia cada vez mayor de la Iglesia francesa respecto de Roma. Las exigencias habían quedado canónicamente satisfechas al máximo con la mencionada pragmática sanción de Bourges de 1438 (de ahí que también se llame «galicanismo pragmático») y con el concordato de 1516.

2. El desarrollo del galicanismo marchó íntimamente ligado al intento de recortar básicamente la soberanía directa del papado sobre las iglesias particulares en el sentido del derecho canónico. En la teoría conciliarista de la supremacía del concilio sobre el papa halló el galicanismo su expresión teológica más depurada y eficaz. En la práctica, Francia había sido la que más fuertemente había apoyado la teoría conciliarista. Aplicada ésta a la misma Francia, mejor dicho, a las «libertades de la Iglesia galicana», fue la raíz del galicanismo.

a) Este galicanismo dogmático había sido gravemente herido, pero no eliminado, primero por la condenación de la doctrina conciliarista por obra del papa Pío II (1460); luego por el Concilio de Letrán, celebrado bajo el pontificado de Julio II y León X (1512-1517) —concilio que en Francia no fue reconocido como concilio ecuménico— y, finalmente, por la actitud prácticamente «papalista» del Concilio Tridentino. No obstante, la doctrina conciliarista aún no había sido declarada herética. Por su parte, el galicanismo pragmático nunca se había interrumpido, sino que más bien se había acrecentado sin cesar. El robustecimiento de la Iglesia nacional francesa gracias al progreso del absolutismo dio pie para que ahora, durante el siglo XVII, la monarquía plantease nuevas exigencias a la Iglesia.

b) Una serie de factores contribuyeron (después de Richelieu) a que Luis XIV (1643-1715) saliese triunfante de las nuevas complicaciones. Por puras razones de Estado y por otras consideraciones de carácter dinástico egoísta, el monarca aprovechó las tendencias contrapuestas dentro de la vida espiritual de Francia para conseguir, frente a Roma, primero el derecho de cobrar las rentas de todos los *obispados* suprimidos del país, y, sobre todo, el derecho de proveer los beneficios vacantes (disputa de las regalías). En 1673, Luis XIV proclamó como «derecho de majestad» el derecho de provisión de los obispados. El clero, sobre todo el clero alto, que era el único que contaba, fue sumamente dócil al rey. Solamente dos obispos, próximos al jansenismo, protestaron y apelaron al papa Inocencio

XI, el cual acogió sus preocupaciones e hizo de ellas una verdadera causa: la causa de la «libertad de la Iglesia»[5]. Pero la mayoría de la nación compartía el ideal «Un roi, une loi, une foi». Luis XIV, finalmente, supo aprovecharse de la fuerte oposición de los jansenistas a la condena por Roma de las proposiciones del *Augustinus* (§ 98), de la indiferencia religiosa fomentada por el rigorismo jansenista, del escepticismo que empezaba a dominar en la cultura vigente (Montaigne) y, por último, y sobre todo, de la actitud nacionalista del clero, para proclamar oficialmente en la Asamblea General del clero francés[6] las libertades galicanas, resumidas en las famosas cuatro proposiciones de Bossuet (1682)[7]. Los artículos de Bossuet, confirmados y promulgados por el rey como leyes imperiales, cobraron fuerza de ley para todos, incluso para las escuelas teológicas.

c) La división se consumó. Fue larga y de funestas consecuencias.

El papa se negó a confirmar como obispos a los partidarios de los cuatro artículos. El rey, por su parte, prohibió a los obispos recibir su confirmación en Roma. En poco tiempo llegó a haber treinta y cinco diócesis vacantes o con titulares sin consagración episcopal. El rey amenazó con apelar a un concilio universal.

Pero las consecuencias gravemente perniciosas dentro de la Iglesia y la desfavorable situación de la política exterior llevaron a Luis XIV a ceder. Algunos años después, bajo el pontificado de Alejandro VIII (1689-1690) y luego, definitivamente, bajo el pontificado de Inocencio XII, Luis XIV derogó *prácticamente* los cuatro «artículos» (solamente fueron derogadas las cláusulas de ejecución, no los artículos como tales). Quedó conjurado el peligro de cisma. Sin embargo, el monarca también quedó triunfador tanto frente al clero francés como frente al papa de Roma, ya que no renunció al derecho de las regalías. Una vez más, Roma pagó las consecuencias de su funesta colaboración en el robustecimiento de las Iglesias nacionales. Y el

---

[5] He aquí el elemento específicamente eclesiástico existente en una parte del jansenismo.

[6] Durante este período, las asambleas generales del clero desempeñaron un papel muy importante en Francia, pues decidían corporativamente los impuestos del clero al Estado.

[7] «Proclamación del clero galicano sobre el poder de la Iglesia»: 1. Los papas han recibido de Dios únicamente la potestad espiritual... 2. Los plenos poderes del papa están limitados por los Decretos de Constanza sobre la autoridad de los concilios generales, que son válidos para siempre, no sólo para aquella situación (extrema), o lo que es igual: supremacía de los concilios generales sobre el papa. 3. El *ejercicio* de la potestad pontificia está regulado por los cánones. Junto a éstos siguen en vigor los principios y usos adoptados desde antiguo por la Iglesia galicana. 4. En decisiones sobre cuestiones de fe el papa lleva la parte principal, pero su decisión sólo es irreformable si cuenta con la aprobación de toda la Iglesia.

clero, que aspiraba a desvincularse de Roma, también quedó, una vez más, totalmente sometido a los despóticos príncipes seculares.

Asimismo los jesuitas franceses aceptaron los cuatro artículos de Bossuet. En la nación francesa, las raíces del galicanismo eran muy profundas. Bien se echó de ver esto en el siglo XVIII. En el año 1762, al presentarse el peligro de la disolución de la Compañía, nada menos que 116 padres jesuitas reconocieron los cuatro artículos de 1682. De todas formas, en las conmociones ocasionadas por la supresión, la Compañía también supo dar testimonio de su fidelidad a la unidad bajo la soberanía del papado. Cuando Francia exigió del general de la Compañía, padre Ricci († 1775), la erección de una provincia jesuítica autónoma, independiente de Roma, el general se negó.

3. Las significación *espiritual* del galicanismo va más allá de su casual configuración en el siglo XVII. Su núcleo esencial es el particularismo eclesial, que siempre, desde la postrer Edad Media hasta la Edad Moderna y (bajo distintas circunstancias) la modernidad más reciente, ha constituido el punto central aglutinante de todas las tendencias centrífugas que, como ya hemos visto, fueron decisivas para la disolución de la Edad Media eclesiástica y la fundamentación de los movimientos antipontificios de la Edad Moderna. Con todo, al juzgar ese particularismo, también se suele pasar por alto el impulso positivo que él, con todo lo nacional, ha dado al crecimiento de la Iglesia.

§ 101. *LA CRISTIANDAD NO CATOLICA EN EL SIGLO XVII*

1. *El luteranismo.* Por mucho que se quiera subrayar el elemento básico, unitario y común, existente en Lutero y en sus colaboradores o seguidores, es un hecho evidente, a pesar de todo, que el curso del luteranismo no fue ni mucho menos unitario. Basta con seguir su trayectoria desde las diversas predicaciones de Lutero entre 1520 y 1530, pasando por la confesión de la dieta de Augsburgo, los artículos de Esmalcalda y la concordia de Wittenberg (1536), hasta la confesión de Würtemberg de 1551, a la que siguieron la confesión danesa (1561) y la ordenación de la Iglesia sueca (1571). Las múltiples disputas teológicas surgidas en el seno del luteranismo hicieron sentir la necesidad, cada vez más acusada, de elaborar una confesión definitiva y obligatoria.

a) Se plasmó esta confesión en la fórmula de concordia de 1577, elaborada (desde 1573) en sucesivas conferencias de teólogos. Desgraciadamente, esta fórmula no fue aceptada por todos los sectores del luteranismo. En el fondo, dada la actitud básica de los reformadores, no había posibilidad alguna de elaborar una confesión clara y uniforme, o bien de establecer una instancia que en las discrepancias doctrinales pudiera tomar una decisión vinculante.

Esta ha sido, en definitiva, la trágica situación del protestantismo en todas sus formas hasta hoy, no sólo en los casos en que el principio fundamental de la Reforma desembocó, con toda lógica, en el subjetivismo liberal, sino también en los casos en que la teología y las creencias reformadoras, a pesar de todo su trágico lastre interno, intentaron atenerse a una sola confesión dogmática.

b) La fórmula de concordia de 1577 se había apartado del pensamiento de Melanchton, ateniéndose a la concepción estrictamente luterana del pecado, la gracia y los sacramentos. Con ello el luteranismo entró (sobre todo en sus países de origen) en la época de la llamada *ortodoxia.* La elaboración teológica de la doctrina de Lutero se desarrolló en una doble línea de discusión y delimitación frente al catolicismo y el calvinismo, tratando de precisar mucho más la doctrina y lograr una sistematización teológica. Un factor poderoso, a menudo en evidente contradicción con el estilo dialéctico de Lutero, fue la idea de formular la doctrina verdadera en términos racionalmente comprensibles. De ahí que surgiera este sorprendente fenómeno: que precisamente la predicación profética de Lutero, que tanto gustaba de la paradoja, se llevase a cabo empleando la metafísica aristotélica, y que este sistema de ortodoxia luterana, en su estructura, su lógica y su aparato conceptual, dejase traslucir algo más que reminiscencias de la Escolástica. En autores como Martín Chemnitz († 1586), Juan Gerhard († 1637) y Abrahán Calon († 1686), la doctrina luterana, de carácter tan poco unitario, se vio obligada a introducir una sistematización, que necesariamente tuvo que ir a expensas de decisivas concepciones y principios del mismo Lutero (como, por ejemplo, la doctrina del *servum arbitrium,* el valor de la razón y su capacidad probatoria en cuestiones dogmáticas).

Desde el punto de vista formal, el desarrollo de esta teología luterana ortodoxa experimentó en buena parte influencias del campo católico, imperfectamente asimiladas. Que tales influencias fuesen posibles se debió, en definitiva, a la contraposición entre las concepciones espiritualistas de Calvino y el realismo tradicionalista de Lutero en las cuestiones de la fe, la justificación y los sacramentos.

Todo ello no modificó en absoluto la conciencia de la actitud básica de oposición a Roma. Prueba concluyente de todo esto fue la obra principal de la dogmática luterana ortodoxa, escrita contra Belarmino por *J. Gerhard* († 1637), cuyo título rezaba: *Loci theologici.*

El luteranismo de esta época, siguiendo las orientaciones de los reformadores clásicos, se convirtió cada vez más en una teología profesoral y académica, cuyo centro eran determinadas universidades: Wittenberg, Leipzig, Jena, Estrasburgo, Helmstedt. Esta última universidad, sin embargo, fue «felipista», es decir, continuadora de la tradición de Melanchton.

c) No es de extrañar que este intento profesoral de conseguir una sistematización más o menos racional de lo que era un objeto inadecuado provocara múltiples controversias internas.

Suscitaron gran interés, por ejemplo, la controversia cristológica entre las universidades de Giessen y Tubinga, y aún más los intentos de reunificación eclesiástica del teólogo Jorge Calixto († 1656), de la universidad de Helmstedt. Tales controversias culminaron en la llamada «disputa sincretista», que consistió en una discusión sobre la concepción luterana de la Iglesia, y terminaron a finales del siglo XVII sin obtener ningún resultado positivo, esto es, sin que la ortodoxia luterana consiguiese segregar de su Iglesia la línea calixtina. En los medios luteranos que carecían de una fuerte unidad dogmática, estos intentos y diálogos de reunificación supusieron nuevos peligros para la ortodoxia luterana. Como era lógico, la orientación calixtina dio pie a no pocas conversiones a la Iglesia católica.

2. El calvinismo. La nueva Iglesia reformada acusó muy pronto en los Países Bajos sus propias características. En términos generales, los medios propensos a aceptar la reforma cuando ésta llegó a los Países Bajos habían sido los medios católicos de la *devotio moderna* y del humanismo afín a ella. Semejante influjo podremos constatarlo claramente en Arminio. Ante estos medios humanistas y reformadores el calvinismo, en su avance, adoptó una actitud unas veces hostil y otras amistosa.

a) En la década de 1530 a 1540, las ideas fanáticas de Melchor Hofmann habían inficcionado desde allí toda Westfalia (los anabaptistas). Tras la abdicación de Carlos V, la oposición política contra Felipe II, mucho menos flexible que su padre, se convirtió rápidamente y con mayor fuerza que antes en expresión de disconformidad con el catolicismo del rey. La curva de la excitación subió al máximo en cuanto Felipe II abandonó los Países Bajos. La independencia política constituyó, junto con la independencia eclesiástica, *un único* objetivo.

b) Al finalizar la época de la Reforma, el calvinismo había echado raíces en algunas zonas del oeste de Alemania (en el Palatinado, en algunas partes de Hesse, entre otras zonas) y, sobre todo, en los Países Bajos. El centro teológico del calvinismo lo constituyó aquí la Universidad de Leiden. En ella fue donde se desarrolló a principios del siglo XVII la disputa *arminiana* (Jacobo Arminio, † 1609) sobre la doctrina de la predestinación.

El humanismo y los suaves tonos de la *devotio moderna* habían contribuido a crear una mentalidad más libre, una actitud espiritual que podríamos calificar como principio de tolerancia dogmática. Tal actitud de mayor libertad se puede constatar en el caso de Arminio, holandés, que además fue discípulo del antiaristotélico Petrus Rame (o Ramus, † 1572), pero que también tuvo ocasión de escudriñar el espíritu de la filosofía

aristotélica con el reformador ginebrino Beza. Arminio, igual que Calixto, tuvo el gran propósito y la gran voluntad de destacar lo *esencial* de la revelación, distinguiendo entre lo necesario y lo menos necesario. Al hacer estas precisiones, Arminio —a pesar de toda su firmeza reformadora— dio siempre buena acogida a la verdad, aun cuando —según él mismo dijo— proviniese de Belarmino.

Arminio defendió expresamente el concepto de una *sola* Iglesia. Reconoció la unidad como el valor supremo y la lucha entre hermanos como lo más terrible.

c) De todas formas, se trató más bien de una actitud de dulzura y misericordia, simplemente contraria a la odiosa polémica literaria. Para Arminio no existía la intolerancia dogmática. Ni siquiera el símbolo era infalible. El evangelio debía ser investigado continuamente. La frase «probarlo todo y quedarse con lo mejor» se convirtió para él en un principio de relativismo.

Este principio también se echó de ver en su definición del concepto de teología: la teología no es especulación, sino piedad. En consecuencia, es imposible determinar en qué consiste esa unidad de la Iglesia. Ninguna de las comunidades cristianas es *la* Iglesia; ninguna de ellas es la madre; todas ellas son hermanas.

De ahí que Arminio atenuase también el dogma central del calvinismo, el de la predestinación. El sínodo de Dordrecht (1618-1619) condenó a los arminianos (en 1619 fue ajusticiado el estadista holandés Oldenbarneveldt, en parte por razones políticas, pero también a consecuencia de las disputas arminianas; Hugo Grotius permaneció en prisión largo tiempo). A pesar de todo, los arminianos consiguieron mantenerse y contribuyeron mucho al aligeramiento del dogmatismo confesional.

d) También en Francia comenzó, a finales de la época de la Reforma, a consolidarse el calvinismo. En 1559, año de la muerte de Enrique II, se celebró un sínodo nacional, que promulgó una fórmula confesional *(Confessio gallicana)* y un ordenamiento eclesiástico.

e) En Alemania, donde el calvinismo adoptó una forma moderada, intentó sin éxito llegar a unirse con el protestantismo luterano en contra de la Iglesia católica (David Pareo, † 1622; Juan Bergio, † 1658). Enorme repercusión histórica tuvo la conversión al calvinismo del príncipe elector de Brandenburgo, Juan Segismundo, en 1613.

3. Pero hay otro hecho que no podemos por menos de destacar. Y es que al rigorismo académico de la ortodoxia, que pese a toda su profesión de luteranismo evidentemente no había sido capaz de satisfacer el espíritu piadoso-profético de Lutero, respondió un movimiento contrario, que precisamente y sobre todo subrayó «lo piadoso». En efecto, hacia fines del siglo XVII, una oleada de «piedad» inundó el protestantismo alemán. Esta

oleada influyó profundamente y de diferentes maneras en la espiritualidad y en la piedad de la cristianidad evangélica: fue el *pietismo.* El movimiento pietista arrancó del predicador luterano Felipe Jacobo Spener, que en sus *Via Desideria* (1675) hizo un llamamiento a la interiorización de la piedad evangélica, a la revitalización de la fe personal, a la dedicación intensiva a la Biblia de los creyentes serios y a un cristianismo edificante y activo.

Pese a las resistencias iniciales de parte de la ortodoxia, el movimiento pietista se difundió rápidamente por el norte de Alemania y Württemberg. Su centro de irradiación fue la ciudad de Halle (Augusto Armando Francki; exigencia de conversión, penitencia, edificación: ¡justamente lo contrario del metodismo inglés!). Esta ciudad también alcanzó fama por la fecunda actividad caritativa desplegada en ella por la fundación de Francki.

Del seno del pietismo de Halle, aunque en parte diferenciándose de él, surgió en 1727 la comunidad de hermanos *Herrnhuter,* creada por el conde Zinzendorf (tras su unión con los hermanos moravos, tuvo lugar la fundación de la unidad fraternal renovada en Herrnhut). De todas formas, pese a su intención originaria (renovación de la piedad cristiana en el seno de la comunión eclesial), aquella comunidad fundadora se convirtió en un grupo eclesial autónomo, cuya influencia llegó hasta Norteamérica.

4. *Inglaterra. Norteamérica.* Durante todo el siglo XVII la Iglesia anglicana fue representante principal del Estado inglés. Logró consolidar su posición, tanto combatiendo los intentos de recatolización de algunos monarcas ingleses como defendiéndose contra infinidad de sectas, nacidas en su mayor parte del espíritu rigorista del calvinismo. Hubo a este respecto un hecho de singular relieve. Fue que en tiempos de Cromwell († 1658), y definitivamente en 1689, bajo el reinado de Guillermo III, estas sectas consiguieron la tolerancia oficial, pero sus miembros siguieron, sin embargo, excluidos de todos los altos cargos del Estado. Por esta razón estas fuerzas cristianas tan activas se vieron obligadas a penetrar en las clases inferiores del pueblo. Y esto acarreó dos consecuencias:

a) En el seno de estas clases populares fue donde se reclutaron los emigrantes destinados a las colonias americanas. Estas colonias fueron desde el principio un colector de diversas corrientes religiosas en las que se manifestaba, con todas sus notas positivas y negativas, el espíritu del calvinismo (laboriosidad, importancia de la comunidad, constitución democrática, fe y conciencia de elegidos, tendencia al «cant»[8]). Norteamérica se convirtió de esta manera en un país con gran pluralidad de sectas. Por eso mismo la tolerancia recíproca en materia religiosa se hizo desde el principio imprescindible y necesaria, si bien se limitó a las confesiones protestantes.

---

[8] Cf. p. 144.

b) La intensa actividad religiosa desplegada por los diversos grupos, precisamente entre las clases no privilegiadas, impidió en Inglaterra el extrañamiento mutuo entre las clases trabajadoras y el cristianismo, extrañamiento que habría de ser característico del socialismo continental (todavía en la actualidad el partido laborista inglés mantiene una actitud positivamente cristiana).

Entre los muchos discrepantes e inconformistas de Inglaterra durante el siglo XVII destaca especialmente George Fox († 1691), fundador de los *cuáqueros.* Fox hizo suyo el rigorismo ético de los puritanos, pero rechazó todas sus prescripciones dogmáticas, liturgias, etc., así como la doctrina de la predestinación.

5. Para la evolución de las Iglesias ortodoxas rusas durante esta época, cf. § 122.

6. *Intentos de unificación.* El siglo XVII fue la época del exclusivismo y la polémica confesionales. Pero también es verdad que en él se produjeron (al revés que en los dos siglos siguientes) intensos esfuerzos de unificación. La amarga experiencia de la escisión confesional en Occidente, con sus desastrosas consecuencias (la Guerra de los Treinta Años), movió a una serie de importantes personalidades de todas las confesiones a buscar posibilidades de reunificación eclesiástica. Hemos mencionado ya al luterano Jorge Calixto y al calvinista Arminio, que, aunque de manera diferente, trabajaron en este sentido. Hemos de mencionar además a los reformados Isaac Casaubon († 1614), que actuó en Ginebra, París y Londres, y Hugo Grotius, arzobispo de Spalat; Marco Antonio de Dominis († 1624), que vivió algún tiempo en Inglaterra y más tarde volvió a la Iglesia católica; al escocés John Dury († 1680) y, a finales de siglo, a Leibniz († 1716); a Gerardo Molano († 1722), discípulo de Calixto y abad evangélico de Loccum, y a Christoph Rojas y Spinola († 1695), obispo de Wiener-Neustadt.

El *Diálogo religioso de Thorn,* promovido por el rey Wladislao IV en 1645 para restablecer la unidad confesional en Polonia, estuvo motivado por razones políticas y constituyó un fracaso.

A una con el irenista católico Jorge Cassander († 1566 en Colonia), los teólogos de la unión intentaron hallar la base para la reunificación retornando a la Iglesia antigua (por ejemplo, al «consensus quinque-saecularis» propuesto por Calixto). Pero, en conjunto, los intentos de reunificación fracasaron, en parte por las circunstancias desfavorables de la época y el endurecimiento de las posiciones confesionales, en parte por la insuficiente base de que se partía, poco acorde con la realidad histórica. El más importante intento de unificación fue el de Leibniz, que, sin embargo, fracasó por exigir la suspensión del Concilio de Trento a favor de los protestantes, cosa que la Iglesia, de la que Bossuet se constituyó en portavoz, no podía aceptar.

SEGUNDA EPOCA

HOSTILIDAD A LA REVELACION

DE LA ILUSTRACION AL MUNDO ACTUAL

Período primero

EL SIGLO XVIII: LA ILUSTRACION

Visión general

I. POLÍTICA GENERAL Y POLÍTICA ECLESIASTICA

1. Está a punto de consumarse la disolución del imperio. La historia de Alemania se ve impulsada por un número desproporcionado de Estados territoriales de extensión media, pequeña y hasta minúscula. Existía tal cantidad de Estados que, a consecuencia de la decisión de los diputados imperiales en 1803, pudieron desaparecer del mapa político de Alemania un total de 112 circunscripciones.

En un primer momento sigue teniendo gran importancia *Austria.* La victoria del príncipe Eugenio sobre los turcos (entre 1697 y 1721) robusteció su situación de gran potencia cristiana en Oriente. En cambio, como potencia europea, su situación va cada vez más a la zaga de Francia e Inglaterra y más tarde también de Prusia. La actitud católica rigurosa de los Habsburgo constituye al principio un impedimento para que triunfe la Ilustración en Austria. Pero sus ideas positivas entran en vigor con las reformas promovidas por *María Teresa* (1740-1780). Hasta su hijo José II (1765-1790) no consiguen triunfar las ideas de la Ilustración (§ 104). A pesar de lo cual, todavía después de su muerte se mantiene en vigor el Edicto de Tolerancia (sobre los protestantes y judíos).

En Prusia, los Hohenzollern consiguieron la confirmación de su soberanía mediante un tratado con el emperador Leopoldo I. Al mismo tiempo adquieren el título de reyes (Federico III, 1699-1713, se otorgó, a raíz de su coronación en 1701, el nombre de Federico I). Los jesuitas y el obispo Zaluski de Ermland participaron en los esfuerzos de la casa de Brandemburgo por conseguir la dignidad real. La curia pontificia (opuesta a Prusia por la secularización de los territorios en 1525) no reconoció a la monarquía prusiana hasta 1787.

Federico Guillermo I (1713-1740) puso los cimientos de la gran potencia que Prusia había de ser, a base de ahorro, severidad y cumplimiento del deber. Acogió en sus territorios a los protestantes de Salzburgo, expulsados por su obispo (de acuerdo con la norma «cuius regio eius religio», que en adelante ya no volvió a aplicarse). Su hijo Federico II (1740-1786) no tocó para nada la religión católica con motivo de la anexión de Silesia, y edificó para los súbditos católicos la iglesia de Santa Eduviges en Berlín.

2. Francia: Durante el reinado de Luis XV (1715-1774) se consolida la unión entre el alto clero y la Corona. En conjunto, esta actitud no tenía una orientación propiamente eclesiástica ni mucho menos procedía de raíces religiosas. El objetivo primordial era, como ya vimos en el caso de Richelieu, el interés del Estado (monarquía absoluta). Por ello la aceptación de la Ilustración se vio favorecida por capas cada vez más amplias de la sociedad. La supresión de los jesuitas se produjo ya en 1764. Luis XVI, monarca personalmente digno de elogio y piadoso, fue incapaz de contener una evolución que corría hacia la transformación radical de la vida entera. La *Revolución francesa* (§ 106) fue el punto final. La negativa del rey a aprobar la constitución civil del clero contribuyó a su ruina, buena prueba de la unión que aún, a pesar de todo, se mantenía entre la monarquía y la Iglesia.

3. *Inglaterra: A* partir de 1714 reina la casa de Hannover, que debe el trono a su confesión de fe protestante. Coincidiendo con la influencia política de Inglaterra, va adquiriendo también validez universal la filosofía inglesa (el deísmo; cf. § 102). Fue muy importante la aparición de John Wesley (1703-1791): *el metodismo* (§ 120, III).

4. El metodismo, al igual que otras sectas de los siglos XVII y XVIII, ejerce una influencia muy notable en las *colonias de Norteamérica.* En ellas tiene lugar la Guerra de la Independencia (1776-1783), en cuya Declaración de Independencia se proclama el principio de la *libertad e igualdad de todos los hombres* y se eleva a rango de ley la legitimidad de todas las confesiones y denominaciones religiosas, tal y como había sido formulado expresamente en el «Bill of Rights» de Virginia. La primera enmienda a la Constitución de los Estados Unidos de la América del Norte (1791) prescribe la más absoluta neutralidad religiosa del Estado. Se lleva a cabo la *separación de Iglesia y Estado* y se ponen las bases de la misma.

5. *España: A* partir de 1713 está bajo el reinado de los Borbones. Por ello, a lo largo de todo el siglo, mantiene una íntima alianza con Francia. La Ilustración va adquiriendo una influencia cada vez más poderosa, a tal extremo de que en 1767 tiene ya lugar la supresión de la Compañía de Jesús.

6. *Portugal* está en estrecha relación con Inglaterra. Obtiene importantes éxitos en política exterior, sobre todo bajo el ministro

Pombal (1756-1777). En contra de la influencia de este ministro, de sus planes de reforma y de las ideas de la Ilustración que difundía, se levantó una conjuración (atentado contra el rey en 1758). Fracasada ésta, Pombal se lanzó al ataque contra la Iglesia, el papa y, sobre todo, contra los jesuitas (a quienes se culpaba del atentado). Los jesuitas fueron expulsados del país (1759), después de ser suprimidas las reducciones del Paraguay, que habían pasado a la Corona portuguesa en 1750. El levantamiento de los indios contra los portugueses en 1758 proporcionó a la Corona el motivo perfecto para proceder a la expulsión de los jesuitas. El país quedó a merced de la explotación de colonos y funcionarios. En 1759 fue expulsado de Portugal el nuncio pontificio.

7. *Rusia* alcanza una influencia cada vez mayor en la política europea. Las ideas de Occidente penetran —la Ilustración especialmente— sobre todo durante los reinados de Isabel I (1741-1762) y Catalina II (1762-1796). Rusia conquista territorios de los países balcánicos, antes bajo dominio turco (1768-1774; 1787-1792) y llega a ser potencia hegemónica en el ámbito de las Iglesias ortodoxas, convirtiéndose en su principal baluarte.

8. *Polonia:* La importancia de los no-católicos en la vida pública va retrocediendo debido también a la influencia de los jesuitas en el gobierno. En 1666 se excluye del Senado al último representante de los protestantes (en el Sejm estuvieron representados hasta 1768). En 1724 tuvo lugar el «Juicio de sangre de Thorn»: unos protestantes fueron ajusticiados por excesos cometidos contra el colegio de los jesuitas y las iglesias evangélicas fueron expropiadas. El suceso provocó intervenciones diplomáticas de Inglaterra y Prusia. Los protestantes recuperaron sus derechos en virtud de un tratado firmado en 1768 entre la zarina (por la Iglesia greco-ortodoxa), Prusia, Dinamarca y Suecia (por los protestantes) y Polonia. Durante el último cuarto del siglo desaparece como Estado con motivo de tres repartos entre Prusia, Austria y Rusia (1772, 1793, 1795).

9. *Suecia* va perdiendo en el transcurso de este siglo su rango de gran potencia, obtenido en la Guerra de los Treinta Años. La causa principal es la desafortunada política del superdotado Carlos XII (1697-1718), que perdió los Estados bálticos en provecho de Rusia. La influencia de la nobleza crece y la monarquía se debilita. La Ilustración alcanza en Suecia una influencia escasa. Las ciencias naturales tienen representantes que abren nuevos caminos (Linneo, Celsio).

10. *Turquía* reconoce a Francia como protectora de los cristianos de Oriente (1740). En 1774 se protege la libertad religiosa en los principados de Moldau y Wachelei, sometidos al dominio turco.

II. PANORAMA HISTORICO-TEOLOGICO

Durante el siglo XVIII sigue Francia siendo la nación de mayor peso en la historia de la Iglesia. Por desgracia, este peso es ahora de signo muy distinto al ejercido durante el siglo XVII. Los fenómenos de decadencia eclesiástica y teológica, que ya habían brotado, y que en las últimas disputas jansenistas decrecieron provisionalmente, siguieron desarrollándose a lo largo de todo el siglo (uno de sus impulsores decisivos fue el Parlamento galicano y jansenista de París). Pero sus consecuencias destructivas se deben fundamentalmente a la completa transformación de la atmósfera espiritual de la época. A momentos en que se luchaba a favor o en contra de esta o de aquella confesión cristiana suceden otros en que se lucha contra el cristianismo en general y luego contra la fe religiosa sin más. Es la Edad Moderna, *hostil en principio a la revelación.* Se divide esta época en dos partes, separadas por la Revolución francesa. La primera parte, el siglo XVIII, es la época de la Ilustración. El objetivo de la lucha es la fe en la revelación, cuya custodia es la Iglesia. En este objetivo hemos de incluir también las Iglesias protestantes. La lucha va también dirigida contra ellas, a menos que se rindan al nuevo espíritu. La segunda parte, es decir, el siglo XIX, es en esta perspectiva la época de la incredulidad radical, manifestada de diferentes formas. Pero hay diferencias importantes. Mientras el siglo XVIII, a pesar de considerables intentos de revitalización interna de la Iglesia, especialmente en los terrenos teológico y litúrgico, en conjunto no le acarreó más que ataques y alguna que otra pérdida, en el XIX surgen importantes gérmenes de reforma con mayor impulso y vitalidad. En el transcurso del siglo XVIII el frente de batalla contra la Iglesia y, más concretamente, contra Roma o contra la revelación, se extiende geográficamente a los principales países de Europa a través del espíritu de la Ilustración francesa. Pero también la nueva estructuración de la Iglesia durante el siglo XIX corresponde a este hecho. La importancia más grande de esta nueva estructuración de la Iglesia proviene, evidentemente, de la tendencia concentradora que irradia de Roma. Una nueva época universal comienza en la historia de la Iglesia, época en la que todavía nos encontramos actualmente (cf. § 73 y 108).

CAPITULO PRIMERO

ORIGEN Y NATURALEZA DE LA NUEVA IDEOLOGIA

§ 102. *LAS RAICES*

1. A fines del Barroco no nos queda más remedio que constatar un agotamiento muy extendido de las energías eclesiásticas y hasta cristianas en Europa, junto con una posición cada vez más rígida de los frentes. Las guerras religiosas habían consumido muchísimas energías. Las disputas entre teólogos llevaron a la pérdida del interés por la teología, tan generalizado poco antes. Este fenómeno era comprensible, pues aquellas discusiones tan frecuentes subrayaban casi siempre aspectos secundarios o los llevaban a adoptar formas polémicas. El resultado de todo ello fue el deslizamiento fatigoso hacia el racionalismo craso y hacia el indiferentismo. Las disputas religiosas condujeron al apartamiento de la religión.

Es verdad que en muchos territorios se había mantenido con éxito la Contrarreforma. Ahora bien, en los países en los que la Contrarreforma se había servido excesivamente de los medios del Estado y de la política, ¿no cabía el peligro de que la «conversión» hubiera sido demasiado superficial? ¿No es cierto que en muchos sitios los jesuitas habían utilizado excesivamente los poderes del Estado, con el fin de imponer en cierto modo el carácter «católico» de la vida pública? La política educativa de los jesuitas, ¿había tenido suficientemente en cuenta el crecimiento espiritual de Europa? ¿No es verdad que la confianza dada a la libertad del espíritu, dentro de la fidelidad a la Iglesia, había sido muy escasa? Los sectores confiados a esta labor educativa, ¿fueron suficientemente educados para la autonomía?

2. En el entorno de estas cuestiones adquiere una significación central la descripción y valoración de las universidades católicas, especialmente por lo que respecta a la teología que en ellas se impartía. Es verdad que no habían muerto del todo las empresas espirituales de alto rango. Encontramos, por ejemplo, las importantes aportaciones de los maurinos y de algunos otros religiosos en el campo de la teología histórica, que tanta importancia había de tener para el futuro. Creció también el interés por el estudio de la Sagrada Escritura. Pero estos fenómenos no son los que caracterizan la situación. Al contrario, hemos de contentarnos con afirmar que la gran envergadura que en otro tiempo adquirió la Escolástica se había convertido en escolasticismo formalista y estéril. Con frecuencia las universidades católicas no estuvieron a la altura del espíritu que iba creciendo, e intentaron cerrarle las puertas mediante el encierro de sus

oyentes. En este punto el monopolio ejercido por los jesuitas tuvo consecuencias muy perjudiciales. Se echaba de menos una competencia fructífera. Cuando, en el transcurso del siglo XVIII, se vio obligada la Compañía de Jesús a tomar otro rumbo, por una parte ya era demasiado tarde y, por otra, los jesuitas no fueron capaces de aceptar positivamente el reto, como servidores de la causa común.

Los seminarios formaban un clero generalmente bueno en el aspecto eclesiástico. Pero su formación científica era en ellos a menudo muy deficiente.

Por esta razón, tanto la pastoral como la instrucción primaria tenía en las zonas campesinas un aspecto realmente deprimente. Es verdad que hubo múltiples intentos de reforma, pero muchas cosas se quedaron como estaban. Las prácticas e ideas supersticiosas (relacionadas, por ejemplo, con la brujería) perjudicaban enormemente la relación entre la Iglesia y los medios de cultura un poco elevada. El culto de los santos había adquirido formas grotescas y estaba sometido a veces a la influencia de una exteriorización pagana. Las hermandades y peregrinaciones dejaban mucho que desear en su realización concreta y práctica.

En los púlpitos se escuchaban sermones conflictivos, de polémica religiosa, sin verdadero espíritu cristiano. Las disputas académicas se acentuaban en exceso y pasaban al propio púlpito. Sabemos, por las quejas de católicos llenos de buen sentido, el escaso éxito que tenía este tipo de «predicación».

Podemos muy bien decir que los cristianos aparecían dominados por un poderoso sentimiento de insatisfacción. Precisamente los sectores laicos más cultos y políticamente dirigentes pensaban, y tal vez con razón, que en los terrenos de la Iglesia se caminaba con trabas excesivas.

Por otra parte, debemos afirmar también que la mala fama de que gozaban bastantes monasterios estaba desgraciadamente justificada. La vida de oración y la recepción de los sacramentos no correspondía en muchos sitios al ideal de la regla.

3. Para valorar todo el peso de lo que decimos no hay más remedio que ver en todo este contexto el despertar contemporáneo de un nuevo espíritu en los pueblos de Europa. Este espíritu constituye ciertamente una reacción contra los fenómenos mencionados, pero, por otra parte, es un principio positivamente nuevo de gran fuerza expansiva. Surge una nueva concepción de mundo, sintetizada en lo que denominamos *Ilustración.*

Su tendencia fundamental es, como ya hemos indicado, antieclesiástica. Una de sus grandes palabras es la «libertad». Pero tal vez para conocer a fondo su naturaleza y su función en la historia de la Iglesia sea decisivo señalar al mismo tiempo que ese impulso hacia lo nuevo se dio también en formas legítimamente católicas.

El afán de la Ilustración de sustraerse al magisterio de la Iglesia significa un punto de partida lamentable que lleva a la destrucción. Pero en la medida en que este impulso se dirige contra la inercia y la mediocridad, la supresión de no pocas cosas tiene una función positiva. Los Estados ilustrados adoptaron, por ejemplo, algunas medidas que muy bien podían haber sido de utilidad para la Iglesia, bien porque daban vía libre a la reforma de los estudios o bien porque el apoyo público salía al paso de las deficiencias de los seminarios y conventos.

En general hemos de afirmar sencillamente un hecho que es elemental. En este siglo hubo también muchos sabios, obispos y sacerdotes positivamente creyentes y de gran fidelidad hacia la Iglesia. Señalar el antisobrenaturalismo como la esencia de la Ilustración constituiría una injusticia manifiesta. Hubo obispos con visión amplia que emprendieron reformas «ilustradas», pues esperaban justamente de ellas efectos benéficos en lo humano y en lo religioso. Estos obispos promovieron, por ejemplo, mejoras metodológicas y de contenido en la enseñanza de la religión y en la liturgia, esperando de ellas una elevación de la moralidad.

4. De todas formas, sigue siendo cierto que la fe en la revelación no constituye la característica más notoria del nuevo espíritu. Al contrario, fueron adquiriendo una importancia cada vez mayor un racionalismo superficial y una sobrevaloración de la naturaleza. A la larga, los conflictos fundamentales entre esa ideología y la revelación, con sus destructoras consecuencias, tenían que ser forzosamente inevitables. Ni la fuerte animosidad de los cristianos fieles a su confesión católica o evangélica ni las burlas indulgentes (Matthias Claudius: «La razón es el artículo de moda de este año») fueron capaces de impedir esta evolución.

El ideal de la Ilustración —ya lo hemos dicho antes—, su verdadero «Dios», es la naturaleza, lo natural. Lo verdadero no es más que lo que es reconocido por la razón autosuficiente y hasta independiente (autónoma): religión natural, derecho natural, estado natural. Esta razón se encuentra en íntima contradicción con lo sobrenatural, con la revelación, con el Dios de los profetas. Si existe Dios, evidentemente no interviene en el curso de la naturaleza, no se preocupa de ella (deísmo). Todo se desarrolla conforme a leyes prefijadas e inmutables, puede ser medido y contado y no deja resquicio alguno para la excepción, el milagro.

La exaltación más grande y más unilateral (y, en el fondo, increíblemente ingenua) de la razón y de la ciencia termina en la «religión» de la Razón de la Revolución francesa (§ 106). Esta postura va transformando también paulatinamente en amplios sectores la esperanza cristiana en una escatología histórico-salvífica, reduciéndola a una *fe en el progreso,* anticristiana, secularizada y terrestre. Las fuerzas naturales son capaces de eliminar del mundo la injusticia y el sufrimiento mediante el conocimiento y dominio de las leyes naturales. Reducida al absurdo esta fe

en el progreso a consecuencia de las dos guerras mundiales (1914-1918 y 1939-1945), pasa en la actualidad por un resurgimiento pseudorreligioso. Sugiere esta idea fenómenos como el desarrollo del comunismo, hijo del siglo XIX, con su esperanza mesiánica de una sociedad sin clases, perfecta, y también la posibilidad ilimitada de elevación del nivel de vida (§ 125).

5. De todas formas, si nos limitásemos a lo dicho, el cuadro volvería a quedar una vez más excesivamente simplificado. A pesar de cuanto llevamos dicho —que sigue siendo fundamentalmente cierto—, hemos de advertir que gran parte de los sistemas de pensamiento y de las creaciones culturales del siglo XVIII se basan en ideas cristianas o, al menos, acusan su influencia. En J. J. Rousseau, Lessing e incluso en Voltaire, la fe en un Dios personal es todavía algo natural y a veces muy intenso. Es verdad que en otras ocasiones esa fe entra en una gran contradicción interna al alejarse radicalmente de la concepción cristiana (Lessing). A veces se desvanece en la confusión del panteísmo, al menos en algunos ámbitos (J. J. Rousseau).

La Ilustración es una consecuencia lógica del individualismo (tanto del filosófico como del religioso protestante) y de la desvinculación con el pasado histórico. En conjunto ha recibido la calificación de antisobrenaturalista (Troeltsch). En este aspecto sus raíces en el pasado son dilatadas y su explicación puede hallarse volviendo al nominalismo (relajación de la armonía existente entre fe y ciencia, momento previo a la emancipación de la razón). Como raíces materiales podemos mencionar: I. El protestantismo, en cuanto implica una rendición ante el proceso de debilitamiento dogmático; II. El Humanismo; III. El desarrollo autónomo de la filosofía individualista (que adopta una postura crítica ante la tradición y se basa en los nuevos planteamientos de la matemática y de las ciencias experimentales y sus descubrimientos).

No es necesario advertir que este breve esquema no agota, ni mucho menos, el conjunto de fenómenos que entraron en juego. Sería necesario completar el cuadro con no pocas causas intermedias.

I. EL PROTESTANTISMO

1. Hasta la Reforma, la mejor garantía de la religión cristiana en Occidente era su unidad: no existía más que una fe. La división acaecida en 1054 no había tenido una incidencia tan profunda en la médula de la fe; por otra parte, la conciencia de que se había perdido la unidad era una conciencia muy débil. La destrucción de esta unidad en el corazón mismo de Europa mediante grandes Iglesias y denominaciones que se esforzaban por vivir del patrimonio cristiano central se convirtió —pese a sus más íntimas aspiraciones— en una de las causas mas poderosas, la más honda tal vez, de la futura incredulidad.

Me remito al juicio de Loewnich, citado en el § 84, II, 3. Por mi parte, me tomo la libertad de hacer las dos indicaciones siguientes: 1) Nos encontramos en el punto en que la tragedia inmanente de la Reforma resulta dolorosísima. No puede haber cosa más ajena a la fe de los reformadores, basada exclusivamente en el Redentor, que el deísmo de la Ilustración. 2) Después de cuanto hemos dicho sobre el protestantismo, lo que indicamos a continuación no ha de entenderse torcidamente como una infravaloración o como una inculpación personal. El conjunto de causas nos es ya en parte conocido. Su multiforme realización podría esbozarse de la siguiente manera:

a) El mero hecho de la coexistencia de diversas confesiones era motivo suficiente para caer en la tentación de la duda: ¿cuál de ellas es la verdadera? Ante el surgimiento de esta cuestión y ante sus devastadoras consecuencias, la conciencia cristiana tradicional reaccionó con una energía realmente sorprendente. Pero a la larga no fue capaz de impedir el deslizamiento hacia la duda, que iba siendo cada vez más rápido y generalizado. Ya en el año 1624 el deísta Herbert de Cherbury plantea a las diversas confesiones su cuestión programática: «¿Qué es la verdad?».

b) El sufrimiento y los terribles estragos causados por las guerras religiosas (en Alemania, Holanda, Inglaterra y Francia), en cuyos monstruosos sucesos habían tomado parte grupos rectores de la Iglesia, el carácter totalmente injusto y anticristiano de estas guerras, las contradicciones y la hipocresía que en ellas aparecía, apartaron a muchos de la Iglesia, crearon un fondo de amargura e hicieron que no pocos adoptaran una actitud indiferente.

c) En el seno del protestantismo, el individualismo dio lugar a una fuerte división y al mismo tiempo hizo que los diversos grupos se acusaran recíprocamente de herejía (luteranismo estricto, luteranismo melanchtoniano de impronta calvinista o humanista, calvinismo de diversos matices, no pocas denominaciones más). Esta situación llegó a ser tan grave que muchos llegaron a pensar que para salvar el cristianismo no había otra solución que renunciar a entrar en distinciones más precisas en el campo doctrinal (solución que tenía un precedente: la distinción ortodoxa entre *articuli fidei fundamentales* y *non fundamentales,* § 101). Ante las mutuas acusaciones y caza de herejes que se daba entre las confesiones reformadas y en ambas posiciones —católica y protestante—, pensó Jakob Acontius, ya en 1565, que la salvación estaba en la distinción que él proponía entre dogmas importantes y dogmas que no lo son tanto. Los reformadores de Estrasburgo introdujeron en la predicación dogmática protestante ideas relativistas en pleno siglo XVI.

2. El *pietismo* se movió en idéntica dirección, reaccionando contra el carácter doctrinario de la Escolástica protestante, que imperaba desde finales del siglo XVI, con sus discusiones bizantinas, y también contra la

opresión legal del calvinismo (junto a sus esfuerzos unitarios en el campo filosófico y dogmático, § 101). El pietismo subrayaba el sentimiento religioso, «piadoso», y la acción moral. Las diversas determinaciones doctrinales perdían su importancia. Con ello se puso en peligro la adhesión al dogma, que hasta entonces había dado a las Iglesias evangélicas una notable unidad y cohesión. La acentuación de lo afectivo y del bien obrar condujo a un pronunciado subjetivismo, situación que llevaba inmediatamente al individualismo y al moralismo de la Ilustración. En algunos aspectos el pietismo se apartó de la Iglesia protestante organizada. Debido a la exageración de sus tendencias iluministas, acabó convirtiéndose en algo propio de sectas y conventículos (cf. los socinianos, § 83, que arrancaban de la crítica a los dogmas de la Escolástica tardía, pero que se unieron muy pronto, sobre todo en Polonia, con pequeñas comunidades unitarias). Todos estos esfuerzos constituyen un proceso lógico que, en parte, no carece de cierta profundidad religiosa, pero que también fue una de las causas de que en el protestantismo no existiera ninguna fuerza eclesiástica lo suficientemente fuerte como para oponer una victoriosa resistencia a la Ilustración.

Muestra importante y de gran trascendencia de ese pietismo sentimental, que contiene también rasgos de la Ilustración incipiente, son determinados cantorales, a través de cuyos himnos «la inteligencia puede comprender algo y el corazón elevarse a sentimientos cristianos». Por otra parte, este pietismo sentimental tuvo también consecuencias inversas. Justamente este tipo de pietismo contribuyó, sin duda, al rechazo de la Ilustración racional o, mejor, racionalista. Un ejemplo de ello es el círculo pietista de Holstein, centrado en el palacio de Emkenhof y muy influido por M. Claudius.

Pero el punto más importante sigue siendo el indicado anteriormente. Todos estos elementos, tan diversos, llevaron por diferentes caminos a una actitud de indiferencia con respecto a las determinaciones doctrinales concretas y precisas. Esto suponía su relativización.

II. EL HUMANISMO

Mucho antes de que apareciera el pietismo como corriente de piedad diferenciada estaban ya en pleno avance los elementos relativistas del *Humanismo.* En sus diferentes configuraciones a lo largo de los siglos XV y XVI se encuentran gérmenes que, desarrollados consecuentemente, habían de desembocar en una concepción de la religión que fundamentalmente se reducía a dos puntos: *a)* toda religión verdadera tiene por sujeto a Dios, la virtud y el más allá; *b)* en el fondo todas las religiones son idénticas (véanse los principios en el § 76). Ahora bien, esto

precisamente es lo que constituye el núcleo de la doctrina religiosa de la Ilustración.

De hecho, podemos advertir cómo los movimientos influidos por el Humanismo van preparando el camino de la Ilustración. Como botones de muestra mencionaremos: *a)* determinados intentos de elaborar un patrimonio común a todas las religiones. Estos intentos se manifiestan en Pico della Mirandola, Nicolás de Cusa, Erasmo y Tomás Moro; *b)* el luteranismo melanchtoniano, con sus tendencias, por una parte moralizantes (doctrinas de la gracia) y por otra racionalizantes (la Cena; a lo que habría que añadir el espiritualismo de Zuinglio); *c)* los arminianos anticalvinistas, de tendencia racionalista.

El intento de liberar al pensamiento de la autoridad de la tradición cristiana vinculante había tenido ya su expresión en el *Príncipe* de Maquiavelo en 1513. El humanista francés Jean Bodin († 1589) alude con gran interés al elemento común a todas las religiones, que comprendería los tres elementos apuntados; religión natural, cuya verdad habría sido desfigurada por las religiones positivas. Estas fuerzas de carácter humanista quedaron en un primer momento contenidas en una extensa base tanto por la Reforma, que unía fuertemente al hombre con la revelación, como por la reforma católica interna. Fue sólo a consecuencia del debilitamiento de ambos fenómenos cuando las concepciones indicadas alcanzaron todo su esplendor en el continente europeo, tras haber dado un rodeo por Inglaterra (deísmo).

III. LA FILOSOFIA MODERNA

La filosofía «moderna» comienza ya, en cierto sentido, con el nominalismo (§ 68). Su evolución se caracteriza, efectivamente, en cuanto a sus relaciones con la religión, por la misma actitud fundamental de ese movimiento, es decir, por la ruptura de la armonía entre fe y ciencia, ruptura producida por diversos motivos, incluida, por ejemplo, la fuerte vinculación existente en la Edad Media entre filosofía y teología, que daba pie para una reacción en sentido contrario. Esta actitud adopta formas diversas, pero, de hecho, reaparece constantemente.

1. El sistema del primer gran filósofo de la Edad Moderna, con un pensamiento vinculado a la matemática y a la ciencia experimental, es el francés René Descartes († 1650). Descartes es «una grandiosa proclamación de la soberanía del individuo» (Scheler) y de la duda metódica[1]. Para este pensador, que es todavía plenamente creyente, Dios constituye una certeza segura e inmediata, pero no la certeza primera. Su tesis de que no puede establecerse una prueba concluyente de esa fe supone

[1] La primera certeza: *cogito, ergo sum* (pensar = dudar).

una grave amenaza para la seguridad de la propia fe. En todo caso no es la fe de Descartes lo que trajo consecuencias efectivas, sino (contra su intención) su modo de pensar racionalista e individualista.

2. En Inglaterra es donde aparece primeramente la filosofía moderna en conjunto como una crítica de la revelación. Los filósofos reducen todas las religiones a un contenido natural y a un crecimiento natural. La revelación es rechazada y, sobre todo, la significación salvífica y la obra redentora de Cristo: deísmo. El contenido fundamental es común a todas las religiones.

a) Como filósofos en tal línea podemos mencionar a Herberto de Cherbury († 1648), con sus cinco verdades fundamentales[2], en el cual advertimos claramente cómo al principio la Ilustración racionalista estaba todavía muy arraigada en los valores cristianos; Tomás Hobbes († 1679): la religión es una creación del Estado, que tiene también derecho a comprobar la seguridad de las «opiniones particulares» en materia religiosa. Con ello se va preparando el camino a la crítica de la revelación y de los dogmas; John Locke († 1704) representa todavía un intento de unir el racionalismo con un sobrenaturalismo moderado; John Toland († 1722) elimina radicalmente el misterio y todo lo supraracional en la religión; el deísta John Anthony Collins († 1729) denominó a esta filosofía «librepensamiento».

Estos principios y puntos de vista tan diversos y múltiples tienen en el fondo como elemento común los puntos ya indicados: el rasgo filosófico fundamental del deísmo es la separación de la razón y la fe, apoyándose para ello en el principio nominalista de la doble verdad (§§ 68, 82), y subrayando el concepto estoico de lo «común» y lo «natural», conceptos revalorizados también por el Humanismo. El resultado es una religiosidad superficial y moralizante de tipo estoico, con una tendencia a la duda y con los contenidos mencionados anteriormente: Dios, la virtud, el más allá. El concepto de «Dios» siguió manteniéndose, pero extraído mediante la razón y no a través de la revelación. Tal concepto de Dios constituía una tremenda mengua, e incluso una falsificación o, al menos, algo extraño a la idea cristiana de Dios. En efecto, el Dios de la revelación es una persona que ha hablado y habla a los hombres y supone sencillamente un misterio, que ha de ser captado en la fe. Una religión sin misterio no es religión. El intento de comprender enteramente la religión mediante la razón condujo al racionalismo, es decir, a la destrucción de la religión. Además, el cristianismo proclama fundamentalmente que Dios es el Padre amoroso, en cuyas manos está siempre el destino de sus hijos, el Padre que por amor envió a su Hijo Jesucristo para redimir al hombre. Este concepto de Dios

[2] 1) Existe un solo Dios; 2) hay que dar culto a Dios; 3) este culto consiste en la virtud y en la piedad; 4) es un deber arrepentirse de los pecados; 5) bien en este mundo o en el de la otra vida existe una remuneración divina.

Padre quedó aislado de la fe y concebido de manera racionalista y recortada, al margen del dogma de la Trinidad y la encarnación.

b) Los extensos viajes de los ingleses por razones comerciales les pusieron en contacto con las diversas religiones y confesiones y les presentaron esta coexistencia como algo cotidiano y natural. Esto condujo a un debilitamiento del concepto de verdad, que incluye por esencia tanto la unidad global como la unidad exclusiva.

La libertad de conciencia, proclamada en Inglaterra en 1689 como consecuencia de la gloriosa revolución (pero que sólo se refería a las confesiones protestantes), y la libertad de prensa, otorgada en 1694, suponen en sí mismas una realidad valiosa, por cuanto constituyen un progreso esencial de la humanidad. Desgraciadamente tuvieron una repercusión negativa, contribuyendo al desarrollo del relativismo (ellas mismas en realidad eran producto del relativismo), que concibe cualquier opinión como igualmente válida, más o menos desinteresadamente. Estas consecuencias efectivas no siempre fueron intencionadas.

John Locke, por ejemplo, tiene una idea de la tolerancia que se funda todavía en el sentido religioso de la piedad individual.

c) Las conquistas realizadas en el campo de las ciencias naturales repercutieron en la misma dirección. Estos progresos daban la impresión de hacer superfluo el misterio. Muchos comenzaban a creer que todo se podía explicar con medidas y números. Partiendo de esta concepción, los deístas utilizaban a menudo los resultados de las ciencias exactas y técnicas en contra del dogma y, sobre todo, en contra de los milagros relatados en la Biblia. Esta concepción se convirtió pronto en predominante, manifestando la incongruencia de que buena parte de los grandes maestros de la ciencia, como Pascal, Leibniz y Newton, fueron positivamente creyentes. Pero la nueva mentalidad y el descubrimiento de algunos secretos de la naturaleza, considerados hasta entonces como hechos misteriosos y sobrenaturales, fue como una especie de borrachera para los hombres de aquel tiempo. Además, en no pocas pruebas filosóficas y teológicas se advirtió una efectiva inconsistencia ignorada hasta entonces. Presentado eso de modo unilateral con audaces figuras y maestría de lenguaje, hicieron que el pensamiento racionalista se hiciera cada vez más influyente. Se consideraban más poderosas y precisas las dos causas —primera y segunda—, que sólo entonces empezaban a comprender. Cada vez era más preciso su conocimiento y la exposición del nexo inalterable de carácter mecánico-causal (tal era la opinión de entonces) existente entre ellas. Es verdad que algunos pensadores intentaron conciliar la explicación mecanicista de la naturaleza con la metafísica escolástica y el dogma católico. Entre éstos contamos ya muy pronto al sacerdote italiano Pietro Gassandi (1592-1655) y, en Alemania, a Leibniz (1646-1716), que intentó demostrar la armonía de la fe cristiana en Dios con la ciencia natural

mecánica. A pesar de todos estos esfuerzos, el interés científico de la mayoría de los pensadores se fue alejando de la causa primera.

El resultado de este planteamiento fue la deletérea equiparación de toda ciencia con la ciencia exacta (natural). A su vez, esta ciencia se convirtió muchas veces en el equivalente de la incredulidad. Este sofisma prevaleció cada vez más en el pensamiento de la mayoría de los hombres cultos. Por otra parte, muchos defensores de la fe fueron poco exigentes a la hora de refutar con rigor aquellas tesis. Los sectores eclesiásticos adoptaron con demasiada frecuencia una actitud de rechazo de la ciencia natural arrogante e inconsistente, sin que las discusiones con los racionalistas diesen así el resultado apetecido. Sólo la conciencia del propio campo y de los límites de la demostración filosófica o teológica, por una parte, y los límites de las ciencias de la naturaleza, por otra —cosa que no ha ocurrido hasta nuestros días—, ha hecho posible un nuevo acuerdo entre la fe y la ciencia (§ 116).

3. Este deísmo consiguió ejercer un considerable influjo a través de la *masonería* y de su fecundación por la cultura francesa (influencia de Voltaire en Inglaterra). La masonería apareció en Londres en 1717 con la fundación de la «Gran Logia de Inglaterra». Su intento era crear una religión natural supraconfesional en la que pudieran encontrarse todos los «hombres eminentes».

La masonería es una sociedad secreta, con base deísta, que subraya especialmente el pensamiento humanitario. Su deísmo adoptó en seguida una actitud sumamente agresiva contra todo lo positivamente eclesiástico (contra el «dominio de los curas»). Dando de lado a sus ideales de humanidad, su objetivo esencial pasó con el tiempo a ser la lucha contra la Iglesia católica. En los países latinos especialmente, la masonería fue, a lo largo de todo el siglo XIX, la principal fuerza de choque contra el catolicismo.

Su rápida expansión se debe al ambiente de la época, dominado por la Ilustración, a sus aspiraciones humanitarias y a una organización cuyo poder de atracción y de influencia se ve aumentado por la fascinación que ejerce el velo misterioso de lo «místico», de lo oculto. Precisamente este elemento «místico», capaz de satisfacer las necesidades más profundas de la vida del espíritu, tuvo un atractivo especial que contrastaba con un racionalismo que lo rechazaba de plano. Las condenaciones de la masonería por parte de la Iglesia se inician con Clemente XII, en 1738, y llegan hasta León XIII, en 1884.

4. El máximo poder destructivo de este deísmo no se manifestó en su país de origen, Inglaterra, donde no consiguió grandes éxitos, sino en *Francia,* a partir de 1730, aproximadamente. El hecho de que la floreciente cultura de la Francia de Luis XIV, tanto en la ciencia como en las letras y en las costumbres, se extendiese rápidamente por toda Europa, llegando a

ser la cultura europea común, proporcionó al deísmo la posibilidad de desplegar fácilmente sus efectos destructores.

a) Esta cultura se había secularizado totalmente. Su núcleo medular no era ni la Iglesia ni la fe, sino el Estado, es decir, la monarquía absoluta. La actitud de los jefes de Estado era ya desde hacía tiempo de una marcada indiferencia religiosa. Existía una gran separación entre la confesión religiosa, oficialmente católica, la carencia de fe en la política y la vida moralmente depravada. Como resultado de todo esto surgían, comprensible aunque no justificadamente, el escepticismo y la crítica contra la Iglesia y la religión. Todo ello facilitado por la estrecha unión de Iglesia y Estado y con la aristocracia en el poder, que llevaba una vida de desenfreno a costa del pueblo. En todo este entorno, la disputa jansenista restó a la Iglesia, además, gran parte de su prestigio y fuerza. Con sus interminables y egoístas disensiones sobre la gracia, los jansenistas prepararon el terreno para la aparición de la duda y convirtieron la teología y el dogma en objeto de irrisión.

b) En un terreno tan bien abonado, las ideas del deísmo ingles cobraron un aire más radical y agresivo. La personalidad más influyente fue *Voltaire* (su nombre propio era Françoise Marie Arouet), talento genial, cabeza privilegiada, pero poseído de una mezquina ansia de gloria, defecto típico de los humanistas. Como deísta no negaba la existencia de Dios, pero sus dudas y mofas resultaban de ese modo todavía más eficaces. Voltaire no era sólo un enemigo de la Iglesia, sino que la odiaba (su divisa era: *Ecrasez l'infâme!).* Renunciando (en ocasiones) a la fe en la inmortalidad individual, Voltaire promovía el materialismo. Acerca de la necesidad de la revelación se expresaba con actitud irónica y displicente. Para Voltaire, Jesús era un paranoico. La Biblia no puede tomarse en serio como documento revelado.

En su *Tratado sobre la tolerancia* (1763; cf. también el tratado de John Locke sobre el mismo tema) se convirtió Voltaire en propagandista de una de las ideas fundamentales de la Ilustración, que habría de ser uno de los cimientos espirituales de toda la Edad Moderna. Pero partiendo de este origen, esa gran idea se vio desgraciadamente tarada por el indiferentismo y la hostilidad hacia el dogma[3] (cf. § 103).

Denis *Diderot* († 1784) y Jean-Lerond *d'Alembert* († 1783), fundadores de la *Enciclopedia,* que había de imprimir en generaciones enteras de alta y media cultura un sello de hostilidad hacia la Iglesia y el dogma, llegaron al ateísmo. Según ellos, la autoridad de los reyes debe también desaparecer. A esta dirección pertenece igualmente Julien Offray

---

[3] «El dogma produce fanatismo y guerra, la moral lleva siempre a la concordia» (Voltaire, *Essai sur les moeurs,* 1754-1758).

de *Lammetrie* (1700-1751; su obra principal es *El hombre como máquina),* en el cual el ateísmo degenera en craso materialismo.

El origen de la presunción liberal de la cultura puede estudiarse de manera especial en Voltaire. Con extraordinaria petulancia y una ceguera llena de odio, Voltaire califica a todo lo positivamente eclesiástico de oscuro, tonto y supersticioso. Pese a su brillante talento y fabuloso ingenio, pese incluso a su admirable sentido de la justicia, Voltaire tiene una estrechísima visión del mundo. Difícilmente habrá existido generación alguna de cultura tan elevada que haya pasado por alto con tal estrechez de miras como Voltaire y el liberalismo del siglo XIX, que tanto le adoraba, el papel evidente y decisivo desarrollado por la Iglesia en la historia y en la vida de los grandes espíritus. Esta misma actitud la adoptaron algunos incrédulos teólogos protestantes (separados de sus Iglesias), como David Friedrich *Strauss* († 1874), biógrafo de Voltaire y con grandes afinidades, y Bruno *Bauer* († 1882).

Las noticias que poseemos sobre una conversión de Voltaire hacia el fin de su vida parecen ser auténticas. Pero el comportamiento que entonces adoptaba aquel anciano, todavía sediento de gloria y en modo alguno dispuesto a renunciar a su puesto de cabeza idolatrada por la sociedad incrédula, hacen de estas noticias un enigma difícilmente descifrable.

IV. LA ILUSTRACION EN ALEMANIA

1. También en Alemania —mejor diríamos, precisamente en Alemania— es donde el fenómeno de la Ilustración tuvo formas y significados muy diversos. La configuración plena del sistema, que llevará a su ruptura con la revelación, había de discurrir por variados caminos y de manera lenta. Siguen ligados a esta evolución —y también en formas diferentes— un conjunto considerable de elementos piadosos que en su mayor parte van reduciendo la religión objetiva a mera religiosidad.

En Alemania alcanzó la Ilustración una influencia universal debido a la tolerancia del escéptico Federico II (1740-1786). La actitud del gran rey de Prusia, aun cuando siempre manifestara personalmente comprensión hacia la fe de sus súbditos en la Iglesia y en la revelación, tuvo nefastas consecuencias. La Ilustración emanaba del poder casi omnipotente que tenía el Estado para Federico II.

La apostasía de gran parte de la teología protestante respecto a una revelación y una Iglesia aceptadas como norma pone de manifiesto las consecuencias de la ruptura con la tradición de la Iglesia antigua y medieval y la fuerza destructora que esa ruptura significa.

2. En este punto resulta oportuno, a modo de resumen, describir únicamente el influjo ejercido por la evolución filosófico-literaria. La figura de Immanuel *Kant* (1724-1804) es aquí decisiva. El significado de

Kant para la historia de la religión revelada y, con ello, para la historia de la Iglesia es doble: *a)* uno negativo-destructor (de mayor peso) y *b)* otro positivo.

a) Significado negativo: Es verdad que en el pensamiento de Kant hay elementos que le acercan al realismo filosófico más de lo que los kantianos quieren reconocer. Pero es sobre todo su aguda crítica de la teoría del conocimiento favorable al agnosticismo la que ha tenido mayores consecuencias. Y esta crítica ha marcado profundísimamente y de maneras extraordinariamente complejas el siglo XIX y toda la época posterior hasta nuestros días. Además, Kant es racionalista; la religión cristiana revelada no tiene, por tanto, cabida en su sistema. Las Iglesias visibles poseen y enseñan una moralidad mezclada con elementos meramente históricos. Por ello han de ser sustituidas paulatinamente por una «fe religiosa pura». En resumen: Kant no pasa del moralismo. Pero el hecho de que un sistema como el suyo, dotado con tal riqueza mental que durante más de un siglo arrastró tras sí a casi toda la vida espiritual de Europa y que sigue hoy vigente como uno de los fundamentos ineludibles del pensamiento crítico, permaneciese extraño al cristianismo provocó un daño tremendo. Al ser lo cristiano ajeno a la cumbre de la moderna filosofía, la propia modernidad también lo era. Kant había puesto al frente de su obra el siguiente lema: *Sapere aude:* ¡atrévete a pensar! Es evidente que los católicos no supieron reaccionar ante esta laudable invitación a la madurez espiritual con la audacia que el caso hubiera requerido. La gran obra de Kant no encontró una respuesta del mismo nivel procedente del espíritu de la revelación.

Por otra parte, sigue en pie la incitante cuestión de determinar si no es verdad que Kant dejó al individuo, y al pensamiento en general, sin la base de sustentación que le habría permitido realizar la tarea planteada sin un resultado catastrófico. La reducción drástica del pensamiento a una crítica del conocimiento no deja, como contrapartida adecuada, espacio suficiente para una concepción plena de la vida. Es una visión optimista, decididamente terrena e inmanente, de la vida, en la que apenas queda espacio para la profundidad metafísica de la existencia.

La crítica de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios —es decir, la demostración de que no son concluyentes— ocupa un puesto especial en el sistema filosófico de Kant y hasta diríamos que el primero por la huella que dejó tras de sí. La simple lógica del sano entendimiento humano dedujo con razón que, si no había pruebas para un hecho tan fundamental como la existencia de Dios —o que las aportadas no eran contundentes—, Dios se convierte en una afirmación no demostrada y, por tanto, vacía de contenido. Por esta vía indirecta, Kant, que personalmente era creyente, fomentó de manera esencial la incredulidad moderna.

Al hacer la contracrítica a la crítica kantiana de las pruebas de la existencia de Dios es preciso observar que Kant no conocía esas pruebas en

su forma original, como las había formulado, por ejemplo, santo Tomás (§ 59), cuya idea fundamental era la jerarquía de los entes. Sólo las conocía en su forma impugnable, tal como habían sido transmitidas por Suárez, a través de Leibniz y Wolff († 1754).

b) Significado positivo: El racionalismo de Kant pone de manifiesto la imposibilidad científica de la superficial religiosidad de la Ilustración. Presenta la idea de Dios como una exigencia moral del espíritu humano. En otras palabras: Kant subraya y pone en evidencia lo que el mundo religioso tiene de peculiar e irreductible. Como representante del idealismo, cree en la existencia del mundo espiritual y lo defiende con todas sus fuerzas como algo que está por encima de la materia. Esta aportación es merecedora del agradecimiento de todos los creyentes. Dentro del creciente y devorador materialismo del siglo XIX, Kant es partidario de una concepción idealista de la vida, y en este sentido, aunque de forma indirecta, es un aliado de la Iglesia. Es verdad que con esto no queda aclarado lo dicho sobre Kant al principio de este apartado. Participó de la incapacidad del siglo XVIII para comprender siquiera de alguna manera los verdaderos valores de la Edad Media, de la Iglesia y del cristianismo en general. Y, por tratarse de un espíritu de su talla, destacan más sus grotescos juicios y equivocadas valoraciones.

3. Los *clásicos* alemanes, que merced al genio de Goethe constituyen un elemento importantísimo de la historia universal del espíritu, están en conjunto muy lejos del cristianismo. No encontramos entre ellos ni uno solo cuyas obras acusen la impronta de los principios, las perspectivas, las actitudes y la problemática del catolicismo (sólo Grillparzer es católico). Tampoco hallamos entre ellos ningún creyente protestante. La constatación de este hecho, y también sus consecuencias, constituye uno de los fenómenos fundamentales de la historia de la Iglesia en la Alemania de la Edad Moderna. La gravedad de esta situación apenas se ve mitigada por la existencia de ideas y aun profesiones de fe que, desde un punto de vista formal, son profundamente cristianas y en algunos puntos muestran una comprensión hacia el catolicismo. La edad de oro del clasicismo alemán es acristiana, acatólica, se basa completamente en la fe humanitaria en el sujeto libre, incluso moral-mente (se trata de un planteamiento contrario a la propia Reforma). La enorme riqueza espiritual de este período clásico ha hecho de él uno de los fundamentos de la nación alemana. La situación aumentó su dificultad para el cristianismo católico por arrastrar el peso de los problemas surgidos de la división confesional.

§ 103. *LA TOLERANCIA*

1. El mundo ideológico de la Ilustración está constituido esencialmente por el relativismo, el indiferentismo y el escepticismo. Uno de los

principales resultados de estas actitudes es la idea de la tolerancia, nacida a lo largo del siglo XVIII. Considera que en el fondo la verdad y el error son la misma cosa, ya que la tolerancia no era solamente la exigencia de un pacto civil, sino una idea fundamental del pensamiento. La tolerancia condujo no sólo a una tolerancia efectiva de una pluralidad de convicciones (lo cual, en el sentido del pacto civil, se iba haciendo incluso necesario con el paso del tiempo), sino al abandono de la verdad, del concepto de verdad única. Surgió la tolerancia *dogmática,* es decir, la indiferencia dogmática. Ahora bien, esto supone la muerte de toda religión positiva y es diametralmente opuesto a la esencia del cristianismo y del catolicismo.

De todas formas, tanto en el brote como en la configuración de la idea de tolerancia intervienen diversas concepciones. De modo muy distinto al irónico racionalista Voltaire (§ 102), la tiene en cuenta Lessing en su parábola de los tres círculos (Natán el Sabio). En ella se refiere a la *única* verdad, que es precisamente la verdad religiosa. Esta verdad, con todo, no puede ser constatada.

Por lo que se refiere a la tolerancia política, se suele aludir con razón a J. J. Rousseau. Pero también debemos tener en cuenta su inconsecuencia: la voluntad infalible del soberano y la *volonté générale* pueden —según Rousseau— limitar la tolerancia. Según él, la tolerancia carece de un valor general, incluso dentro de las minorías políticas.

2. La idea de tolerancia, una vez liberada de su relativismo, encierra un germen de extraordinario valor, que resulta imprescindible para la humanidad. Ya en la Antigüedad cristiana y en la Edad Media hubo espíritus egregios (san Agustín en la lucha contra maniqueos y donatistas, § 30; Ramon Llull, Pedro el Venerable de Cluny; cf. también Seripando, §§ 76 y 89), que supieron distinguir la condenación del error y la condenación del que yerra, rechazando el empleo de la fuerza en la represión de la herejía. En ello se encerraba una concepción auténticamente cristiana de la esencia de la religión en cuanto justicia interna, en cuanto espíritu y verdad y en cuanto misterio. La religión es la confesión de la única verdad que se ha manifestado en Jesucristo y salva a los que creen en él. Al mismo tiempo constituye una afirmación de que el Logos «ilumina a todo hombre» (Jn 1,9), la confesión de fe en el *Logos spermatikós* (Justino; § 14) y el reconocimiento de que siempre, aun antes de la venida de Cristo, hubo en la tierra una religión verdadera[4].

Esta concepción auténticamente tolerante se ve robustecida ahora por la falsa tolerancia dogmática, tolerancia precursora, sin duda, de la

[4] Lo expresó clásicamente y con gran audacia san Agustín: «Lo que ahora se denomina religión cristiana ya existía entre los antiguos y nunca faltó desde el comienzo del género humano, hasta la llegada de Cristo en la carne, a partir del cual comenzó a llamarse cristiana la religión que ya existía desde el principio» *(Retractationes,* lib. I, cap. XIII: ML 32,603).

tolerancia cívica, que resultaba inevitable en pueblos donde las diversas confesiones e ideologías se iban mezclando cada vez más. La significación de esta tolerancia para la historia de la Iglesia resulta del hecho que en la actualidad la idea de tolerancia es un ¡rasgo esencial que condiciona esencialmente el espacio vital en el que —y casi sólo dentro de él— es posible la construcción del reino de Dios.

Todo ello lleva a los cristianos y a la Iglesia católica a destacar hoy con más fuerza que nunca que la verdad del cristianismo no es un amasijo de doctrinas, sino la realidad de la revelación en Jesucristo y, por medio de él, de su vida, su obra y su doctrina. Con ello ensalza poderosamente el papel misterioso del amor en la realización de la verdad: decir la verdad y hacer la verdad de acuerdo con la norma *aletheuein en agape* (Ef 4,15). El problema de la realización de la verdad se ve entonces liberado de la tentación de dominar al prójimo. Aparece el papel cristiano fundamental de la diaconía, que sólo pretende servir al hermano. Reconoce el derecho humano fundamental de la libertad de conciencia del otro y respeta lo que éste considera como verdad. Es claro que, según el evangelio, la actitud de tolerancia no supone renuncia al deseo de que el hermano llegue a compartir la propia riqueza dentro de la verdad.

3. La vida moderna, de hecho, disfruta de una tolerancia «civil» menos amplia que la expuesta. Junto con las libertades políticas, otorga a todos y cada uno de los grupos espirituales y religiosos el derecho a profesar abiertamente su creencia y a hacer propaganda del propio programa. Pero esta pluralidad ilimitada lleva en sí el germen de la tolerancia dogmática y, con ella, la destrucción del concepto de verdad. En la época más reciente este proceso de confusión ha llegado hasta el caos y, con él, la consiguiente anemia espiritual.

4. La moderna tolerancia religiosa encontró su primera formulación legal en América, país que carecía de tradición. La separación de Estado e Iglesia, establecida por la Constitución de 1791, no coincide realmente con el ideal de la Iglesia, ya que, donde esa separación existe, el Estado no puede conseguir más que imperfectamente el objetivo marcado por Dios, y la Iglesia —es decir, la jerarquía y los laicos— carece de plenas posibilidades para el ejercicio de su misión divina o, al menos, se puede ver más fácilmente desprovista de ellas. En todo caso una separación neta de las dos esferas debería dar a la Iglesia (tanto al clero como a los laicos) no sólo la posibilidad de ejercer el ministerio pastoral en el reducido marco del templo y sus dependencias, sino también el derecho a intervenir activamente, desde una perspectiva espiritual y a partir de la revelación, tanto en la política como en toda la vida cultural, como claramente advierten la encíclica *Immortale Dei,* de León XIII, en 1885, y otras manifestaciones de sus sucesores.

Pero esta separación puede también constituir una ventaja. Bajo su influencia la Iglesia católica adquirió en los Estados Unidos un auge inesperado, si bien de matiz peculiar. Evitó cruentas guerras religiosas manteniendo una coexistencia tranquila y pacífica y, con ella, un próspero crecimiento de la Iglesia. En Francia la separación inicialmente hostil a la Iglesia (1905, § 125) permitió en época más reciente un nuevo florecimiento eclesiástico-religioso.

CAPITULO SEGUNDO

INFLUENCIAS DE LA ILUSTRACION EN LA IGLESIA

§ 104. *EL ESTADO OMNIPOTENTE Y LOS DERECHOS DE LA IGLESIA*

I. EL ESTADO NACIONAL AUTONOMO

1. Al iniciarse el gran proceso de descomposición que lleva de la Edad Media cristiano-eclesiástica a la Edad Moderna, tropezamos con una idea básica: el Estado autónomo (Federico II, Felipe IV, *Defensor pacis,* § 65). Autonomía quiere decir aquí, en primer lugar, independencia de la Iglesia (§ 78). Esta idea se había realizado prácticamente en las Iglesias territoriales de variada forma, fuesen católicas o protestantes. El siglo de la Ilustración fue, sin embargo, el que le dio forma radical. A partir de entonces el Estado es el compendio y la representación de toda razón y todo derecho. Hemos llegado a la cima de todos los ataques contra las pretensiones de soberanía de la Iglesia. Desde este momento la idea del Estado omnipotente —principalmente en la forma del Estado nacional— dominará el desarrollo histórico de la vida hasta la Segunda Guerra Mundial. A pesar de todo, esta concepción sigue vigente hasta hoy en gran parte de las democracias libres antiguas o recientes, al igual que en los Estados totalitarios comunistas. Toda la labor de reconstrucción que la Iglesia ha realizado desde entonces está condicionada por este hecho. Debido a ello, en el siglo XIX la tarea fundamental de la Iglesia consiste en promover de una nueva forma las antiguas aspiraciones a la *libertas:* conquistar dentro de este Estado omnipotente[1] la libertad necesaria para su propio y libre trabajo.

2. Este Estado omnipotente se inmiscuyó con frecuencia en los derechos de la Iglesia, causándole notables perjuicios. Pero esto no ocurrió sin que desde dentro de la propia Iglesia se produjeran actitudes teóricas y prácticas que favorecieron las injerencias estatales. Desgraciadamente se trataba a menudo de un retroceso lleno de buenas intenciones, pero en una dirección fundamentalmente equivocada. A finales del siglo el resultado era un inusitado debilitamiento de la Iglesia y del pontificado. Al acabar la

---

[1] El concepto no tiene naturalmente durante el siglo XIX el mismo significado que en el XVIII. Pero el elemento esencial, es decir, el intento de llevar las competencias del Estado a la esfera eclesiástica y, por tanto, la presión por conseguir una iglesia estatal es también determinante durante todo el siglo XIX. Cf., por ejemplo, el *Kulturkampf,* § 115, III.

Revolución francesa con toda tradición y toda autoridad, parecía que el sueño de Diderot se convertía en realidad: el último rey sería ahorcado con los intestinos del último cura. La primera que sucumbió fue la Compañía de Jesús. Luego vinieron las «ilustradas» intromisiones de algunos príncipes católicos alemanes, especialmente de José II. Más tarde llegó la Revolución francesa con su terrible acción destructora, que creó una situación completamente nueva.

II. SUPRESION DE LA COMPAÑIA DE JESUS

1. En todos los grandes conflictos eclesiásticos del siglo XVII fue la Compañía de Jesús el blanco de los más radicales ataques. Explicación: la Compañía de Jesús era una congregación rigurosamente centralizada, adicta al papado y enemiga abierta de las nuevas tendencias. Por su misma esencia, la Compañía de Jesús se convirtió en el gran enemigo de la Ilustración, lo que no excluye que también algunos teólogos jesuitas pagaran su tributo al espíritu ilustrado del siglo XVIII. En ocasiones no fueron capaces de sustraerse a la influencia de su enemigo, el jansenismo, y, con mayor razón, no todos se vieron libres de galicanismo.

2. Esta hostilidad fundamental contra los jesuitas se vio agravada por una serie de importantes factores, algunos de los cuales provenían de la propia Iglesia. Mencionaremos los siguientes:

a) El extraordinario poder de los jesuitas dentro y fuera de la Iglesia aclara muchas cosas. Los jesuitas habían concentrado en sus manos una gran parte de la enseñanza religiosa. Muchos de sus miembros, como confesores de los príncipes, ejercían una gran influencia en la política (sobre todo en la corte de Luis XIV), y por ello se habían atraído el odio de amplios sectores. La Corona española había otorgado tan grandes privilegios a las «reducciones» del Paraguay, regidas por los jesuitas, que con frecuencia se hablaba del «Estado de los jesuitas». Los negocios del padre La Valette (más tarde expulsado de la Compañía) en La Martinica, y una serie de donaciones desusadamente ricas proporcionaron también un importante poderío económico a la Compañía, algunos de cuyos miembros se vieron envueltos en negocios no siempre conforme con el espíritu de la Iglesia.

b) El influjo persistente de los revolucionarios ataques de Pascal o, mejor, la hostilidad del jansenismo, expresada en una gran literatura polémica. El jansenismo, después de haber sido condenado (§ 98), había progresado en Bélgica, España, Austria e Italia, extendiendo por el mundo entero la hostilidad contra los jesuitas.

c) Hubo múltiples puntos de fricción, provenientes del carácter mismo de la Compañía. Debido a la expansión y a su creciente poder, las tensiones aumentaron. Apareció frecuentemente la *superbia* jesuítica, tan

lamentada por el historiador de la Compañía, Giulio Cesare Cordara († 1785: *peculiare vitium nostrum, id est superbia),* que con las exageraciones de algunos miembros creaban graves dificultades a toda la Compañía.

3. Esta evolución se había visto favorecida anteriormente por las opiniones hostiles a la fe de una parte de los pensadores de la Ilustración. La configuración autónoma de un nuevo derecho público dio un nuevo impulso al proceso. En él no se daba cabida a una Iglesia universal, no existiendo más que ciudadanos pertenecientes a esta o aquella confesión y vinculados a comunidades locales. El Estado reivindica también como suyo todo derecho sobre semejante «Iglesia». En esta pretensión intervienen al mismo tiempo un fuerte egoísmo económico y la convicción de que el Estado es responsable del bien común de la nación y de todos sus ciudadanos, de «su mejoramiento interno, de la moralidad..., de la legalidad externa». Para ello el Estado utiliza o, mejor, controla a las Iglesias y al clero, con el fin de eliminar los abusos y supersticiones, como a menudo se indica.

Por desgracia los jansenistas no se dieron cuenta de lo mucho que favorecían la causa de los frívolos incrédulos. Una vez más, la desobediencia a la Iglesia y el rigorismo produjeron un resultado distinto del pretendido. En vez de renovar la grandeza y el rigor de la Iglesia primitiva, los aniquilaron. Voltaire lo advirtió con claridad y lo decía sin rebozos: esperaba que los dos partidos de la Iglesia se aniquilasen mutuamente.

a) Las sombras en la actividad de la Compañía de Jesús han sido acentuadas a menudo, pero más a menudo todavía han sido exageradas con un odio ciego. Podemos admitir tranquilamente los defectos (§ 88). Pero estos defectos no son, con todo, casuales, sino que, en múltiples aspectos, radican en las peculiares características de la Compañía: en su activismo, su concepto de la obediencia, ciertos detalles de su método pedagógico (vigilancia secreta, delación), en su sentido político (para el que el claro reconocimiento del momento histórico tiene mucho menos valor que la defensa a ultranza de lo establecido), en su método misional de la acomodación, método necesario y fundamentalmente digno de elogio, pero que creó a la Compañía grandes enemigos en la misma curia pontificia, como ya hemos visto (cf. § 94, 6). Las consecuencias más funestas que se achacan a los jesuitas pertenecen a su peculiarísima teología moral (con el probabilismo, § 98, 2b). A pesar de sus injustas exageraciones, la opinión de Pascal es en parte correcta en este punto. La perspectiva probabilista, valiosa en lo pastoral, llevó de hecho a muchos a teorías laxas en la doctrina y en las decisiones individuales, que acarrearon a la Compañía la enemistad de personas de profunda religiosidad. Las lamentaciones y testimonios de los dos generales de la Compañía Tirso González de Santalla (1687-1705), en el memorial presentado en 1702 al papa Clemente

XI, y Michelangelo Tamburini (1706-1730), al igual que el Decreto de la Inquisición del 26 de junio de 1680, son especialmente claros, sin olvidar las condenaciones del laxismo por la curia en 1656, 1666, 1679 y 1690.

Pero, aun cuando condenemos todos estos defectos, tenemos también que comprobarlos y comprenderlos. Ocurre justamente que ciertas grandes obras no pueden ser llevadas a cabo si no es mediante el empleo de cierta aspereza o parcialidad. Por otra parte, es imposible que una Orden que, para servir a su elevado programa, participa en todos los problemas, pequeños o grandes, del nombre, de las comunidades humanas, del mundo, de la política, de la familia, de la Iglesia, de la economía (dejando al margen los movimientos artísticos, por los que apenas sintió interés; cf., sin embargo, § 93), no tropiece fácilmente con otros y no llegue a crearse conflictos consigo misma.

b) Sin embargo, debemos repetir una vez más lo que ya hemos afirmado: en su obra científica y pedagógica la Compañía tuvo durante el siglo XVIII un considerable retraso con respecto a las necesidades de la nueva época. Mantuvo el escolasticismo en lugar de la discusión con las fuerzas espirituales de la época desde el punto de vista de la ciencia positiva, de la filosofía y de la teología. Adoptó una postura cerrada, en lugar de fomentar una educación para la prueba (§ 88). Con razón se ha dicho que en las filas de los teólogos de la Compañía no hay, efectivamente, ningún nombre sospechoso de heterodoxia, pero que también es difícil encontrar entre ellos ninguna cabeza espiritual-mente destacada.

4. Los promotores directos de la lucha por la supresión de los jesuitas fueron todos ministros ilustrados de las cortes católicas latinas (despotismo ilustrado). Los sucesos utilizados como pretexto para esa persecución fueron en gran parte exagerados y existen además reservas muy serias acerca de la buena fe de las fuerzas que impulsaban la lucha.

La supresión de los jesuitas en Portugal, donde la persecución comenzó en 1759, bajo el gobierno de Pombal (cf. el principio del § 102, donde aludimos a la supresión de los jesuitas por las cortes de Madrid y Nápoles en 1767), es sencillamente una vergüenza para la cultura, pues para ello se inventaron calumnias y se realizaron crueldades increíbles (secuestros, destierros, arrestos en fortalezas). La supresión de la Compañía en Francia[2] (1764) revela una vez más hasta qué punto algunos príncipes de

---

[2] Ya en 1761 las Constituciones de la Compañía habían sido declaradas incompatibles con la legislación estatal por el Parlamento. En 1762 se decretó expresamente la disolución de la Compañía en todo el país. Las negociaciones por parte de Francia con vistas a una reforma de la Compañía en sentido de iglesia estatal fueron rechazadas por el papa Clemente XIII: *Sint ut sunt, aut non sint* («que sean como son o, si no, que no sean»).

la Iglesia habían sucumbido a la idea de la iglesia nacional. Tampoco hay que olvidar el papel nada limpio que en todo esto jugó la Pompadour.

Una presión general ejercida por Portugal y por las cortes borbónicas de España, Francia, Nápoles y Parma (Francia y Nápoles habían llegado incluso a ocupar zonas de los Estados de la Iglesia) consiguió que, finalmente en 1773, Clemente XIV decretase la supresión de toda la Orden con el Breve *Dominus ac redemptor noster*. El general de la Compañía, Lorenzo Ricci, fue confinado en el Castillo de Sant'Angelo, donde murió en 1775. La Compañía siguió subsistiendo de hecho en Silesia, con Federico II, y en la Polonia rusa con Catalina II, incluso de derecho. Tras haber sido restablecida con carácter particular en alguno de los países mencionados, fue luego restaurada con carácter general por Pío VII en 1814.

5. La disolución de la Compañía de Jesús es una muestra fehaciente del grado de impotencia en que se encontraba la curia pontificia frente a las potencias nacionales católicas de aquella época. Esa supresión constituyó un grave daño para la Iglesia, la ruina de múltiples instituciones educativas y un notable debilitamiento de las fuerzas misioneras.

III. EL JOSEFINISMO

1. Ya María Teresa (1740-1780) había introducido por su cuenta una serie de reformas en los asuntos eclesiásticos, pero en lo esencial intentó llegar a un acuerdo con el pontificado. La situación cambió bajo el reinado de su hijo *José II* (1780-1790, emperador desde 1765 a 1790). Es verdad que José II quería ser hijo fiel de la Iglesia y que muchas de sus disposiciones fueron profundamente cristianas, favoreciendo una mejor formación de los seminaristas y una pastoral mejor organizada, pero las ideas del Estado omnipotente y del «despotismo ilustrado» aparecieron también en él con toda claridad.

La educación del emperador, influida por las ideas de la Ilustración —conoció muy pronto los escritos de Voltaire—, al igual que la influencia de su ministro de Estado, príncipe Kaunitz (†1794), librepensador antipontificio, surtieron sus efectos. La Iglesia quedó sometida a la legislación del Estado en todo lo que no fueran «asuntos dogmáticos y concernientes exclusivamente al alma». La Iglesia protestante, que venía siendo tolerada desde 1781, se vio afectada también por esta medida. En su tendencia descentralizadora de la Iglesia, las disposiciones de José II, tomadas precipitadamente, se manifiestan ser expresión del febronianismo (§ 105). El papa no debería tener jurisdicción directa sobre las naciones del Imperio. Para la entrada en vigor de cualquier disposición pontificia se necesitaba un *placet*. El trato entre el episcopado y Roma quedaba limitado. Las normas aludidas, con su sequedad racionalista y pragmática, pusieron de manifiesto su esterilidad en el aspecto religioso. La nueva delimitación

de las circunscripciones eclesiásticas, a veces muy necesaria, así como la jurisdicción matrimonial, fueron consideradas como asuntos de exclusiva competencia del Estado (fue permitido el divorcio y se toleraron las nuevas nupcias). Las Ordenes religiosas, los monasterios, la liturgia, el número y ornato de los altares, los seminarios, el Breviario, las peregrinaciones, las procesiones, las hermandades, las Ordenes terceras, el culto de las reliquias, etc., fueron «reformadas» con espíritu «ilustrado» de iglesia estatal, mediante la nacionalización (las Ordenes religiosas eran desvinculadas de los superiores extranjeros y sometidas a la jurisdicción de los obispos austríacos), la limitación, la simplificación y la concentración. A partir de 1783, José II creó seminarios generales en los que se daba una enseñanza de escaso espíritu religioso y el clero era educado de modo especial para el servicio del Estado. Centenares de conventos fueron suprimidos de un plumazo, por no ser considerados útiles a la sociedad civil.

Con todo, también es cierto que fueron erigidas al mismo tiempo centenares de nuevas parroquias y cargos pastorales. Es preciso afirmar igualmente que, desde el punto de vista metodológico y didáctico, los seminarios generales supusieron un considerable progreso sobre los seminarios diocesanos, a veces muy reducidos, y sobre las instituciones docentes de las Ordenes y congregaciones religiosas. Esto último explica también el que un sector importante del episcopado apoyara positivamente estas reformas y que fueran muy pocos los obispos que se defendieran contra la intromisión abusiva del Estado policial en la esfera eclesiástica.

2. Ni el extraordinario esfuerzo que supuso para el papa Pío VI su visita a Viena en 1782, ni la devolución de la visita por el emperador al año siguiente en Roma modificaron en lo esencial las disposiciones tomadas, ni mucho menos el espíritu «ilustrado» y febroniano que se mantuvo en Austria hasta mediados del siglo XIX (más tiempo, por tanto, que en otros países católicos).

El «sacristán mayor del Sacro Romano Imperio», como llamaba al emperador en son de burla Federico II, recortó con sus reformas la vida de la Iglesia. Su modo de realizarlas era bienintencionado, pero desacertado. Por eso sólo cosechó desengaños. Sus desavenencias con el episcopado de Bélgica, fiel a la Iglesia, a raíz de la revolución belga (1776) le ocasionaron la pérdida de esta nación, hereditariamente católica. Cuando el propio José II intentó eliminar los excesos en Hungría, y luego su hermano y sucesor Leopoldo II (1790-1792) en todo el Imperio, era ya demasiado tarde. Las consecuencias de la Revolución francesa situaron la vida de la Iglesia bajo nuevos condicionamientos.

3. La concordia entre el episcopado y el pueblo católico no era entonces un hecho normal. En Alemania se había abierto una sima entre el episcopado reformista e «ilustrado» de los Hontheim, Dalberg, Wessenberg

y otros más por una parte y el clero inferior, con la mayoría de los católicos, por otra. Estos sectores tomaron como un gesto de tendencia protestante la poda a que se sometieron las ganancias obtenidas en el culto de las reliquias y de los santos y en las peregrinaciones. Los nuncios, no excesivamente inteligentes como para captar el fenómeno, sobre todo Bartolomeo Pacca († 1844) y Annibale della Genga († 1829), informaron a Roma en este sentido, por lo que se explica la reacción, completamente falta de comprensión, del papa Pío VI en 1775 contra los proyectos de reforma, sin exceptuar los del abad Gerbert de St. Blasien, tan fiel a Roma[3].

§ 105. *PENETRACION DE LAS IDEAS ILUSTRADAS EN LA IGLESIA CATOLICA*

1. Las ideas de la Ilustración no fueron introducidas en la Iglesia únicamente desde fuera, sino que se desarrollaron también en su interior, como ya hemos visto en multitud de ocasiones. No podía ser de otra manera; de lo contrario, casi todas las cabezas rectoras de la Iglesia habrían vivido al margen de su tiempo. En efecto, había nacido una ideología nueva, que impregnaba la época. Un nuevo tipo de pensamiento, el pensamiento «ilustrado», llenaba el siglo con su atmósfera. Recordémoslo una vez más: la ideología que denominamos Ilustración tiene indudablemente una serie de rasgos unitarios, que permiten el reconocerla por doquier. A pesar de lo cual, hay distintas formas de «Ilustración». Ya hemos afirmado, y seguimos afirmando, que el antisupranaturalismo no es *el* rasgo fundamental de la Ilustración, que no comprende su esencia en todas sus formas. Prueba de ello es que se da también una Ilustración que sigue fiel al catolicismo.

No obstante, demostraríamos una visión poco amplia del problema si no advirtiéramos que, en parte, las tendencias que incluimos en ese antisupranaturalismo penetraron también en la Iglesia. Muy pronto el espíritu ilustrado, con *este* tinte eclesiástico, penetró, con el poder de una seducción que ciega y deslumhra, en determinados sectores de obispos, teólogos, formadores de sacerdotes y, por tanto, en los ejercicios de piedad. Se fue imponiendo un espíritu particularista y antipontificio, el espíritu de las iglesias nacionales; un episcopalismo falso (por egoísta) y concepciones nacionalistas en la liturgia y en la eclesiología debilitaron la conciencia de la unidad de la Iglesia. Una predicación y catequesis impregnadas de sofismas y de consideraciones triviales restaron impulso a la vida de piedad. Una idea del sacerdocio, demasiado natural y política (los sacerdotes eran los educadores religiosos al servicio del Estado), carecía de

[3] Al mismo tiempo se advierte en esta actitud una de las raíces del nuevo centralismo pontificio del siglo XIX, centralismo basado, en buena parte, en la relación papado-pueblo cristiano católico.

verdadero entusiasmo por los sacramentos y por el ideal de los votos (el celibato), que, por otra parte, apenas conocía suficientemente.

En el alto clero y en los príncipes-obispos influyeron de manera especial la cultura y las costumbres francesas de la Ilustración, que eran las que daban el tono. No se difundió mucho, pero consiguió importantes filtraciones, la idea de un «cristianismo universal», muy aguado en materia dogmática, no solamente entre las diversas denominaciones de la Reforma (luterana, melanchtoniana, calvinista), sino que brotó también en católicos, cuya conciencia creyente se va haciendo cada vez más confusa. Siguiendo esta concepción, los párrocos católicos y los pastores evangélicos se sustituían recíprocamente en sus ministerios alrededor de 1800; el arzobispo de Würzburgo llamaba en 1803 al protestante racionalista H. E. Gottlob *Paulus* como profesor de exégesis; el príncipe de Maguncia, Emmerich Joseph von *Bürresheim* (1763-1784) reformaba los planes de estudios y formación con el espíritu «ilustrado» protestante[4]. Determinados intentos teológicos de reducir el valor de los dogmas tradicionales, abriendo las puertas *inorgánicamente* a la crítica histórica, resultaron demoledores para la doctrina católica: Franz Anton *Blau* (1754-1798), vicerrector y profesor en el seminario arzobispal de Maguncia, en su obra *Historia crítica de la infalibilidad eclesiástica para promover un libre examen del catolicismo* (1791), discute la infalibilidad de la Iglesia, el dogma cristo-lógico y la presencia sustancial de Cristo en la eucaristía.

2. Dentro de la pastoral y de la teología ya hemos visto (§ 102) que las tendencias de la Ilustración constituyen con frecuencia una reacción: por una parte, contra el exceso de devociones, hermandades y peregrinaciones, llenas de plegarias a base de superlativos pseudo-místicos, ampulosos e inaguantables; por otra, contra la insuficiencia religiosa y espiritual de la teología, muy alejada del pensamiento bíblico y de la palabra de la Escritura y alejada también de las *grandes* ideas de la tradición. Esta teología había perdido el contacto tanto con la teología viva de los Padres y de la alta Edad Media como con la poderosa vida nacional y sus aspectos culturales (literatura o filosofía). Era comprensible que precisamente los espíritus más perspicaces no encontraron satisfacción alguna en este desierto.

3. Estas concepciones espirituales, religiosas, políticas y político-eclesiásticas tuvieron su expresión en múltiples medidas adoptadas por los Estados católicos de entonces, sobre todo —como ya hemos visto— en la Austria del emperador José II (§ 104), quien, como correspondía a su peculiar idea de la Iglesia, apoyaba a los príncipes eclesiásticos en su lucha por la independencia.

---

[4] El príncipe elector de Colonia, Maximiliano Friedrich von Königsfeld-Rothenfels (1761-1784) fundó en 1777 la Universidad de Bonn, a la que invito también a los «ilustrados».

Por todo ello es difícil precisar con detalle hasta qué punto esas tendencias fueron admitidas por la praxis católica y, sobre todo, en qué grado de radicalidad (o, al revés, de ortodoxia) fueron defendidas por los teólogos católicos.

4. Lo dicho nos ha preparado para hacer una valoración correcta de la figura más significativa de cuantas hemos mencionado, el obispo Nikolaus *Hontheim,* antiguo profesor de derecho canónico y luego obispo auxiliar de Tréveris († 1790). Con el pseudónimo de Justinus Febronius, del que procede la denominación de febronianismo al sistema, publicó el libro *Sobre la Iglesia y legítima potestad del papa* (1763).

a) N. Hontheim había sido discípulo del jansenista Van Espen († 1728), historiador de la Iglesia, quien, por residir en Tréveris, tenía relaciones con Francia, patria del galicanismo y del jansenismo. Su libro desarrolla ideas particularistas de la Iglesia, muy cercanas a las del galicanismo. Este parentesco del libro con el galicanismo ha llevado con frecuencia a mencionar injustamente a Hontheim y a su obra junto a las posturas radicales y en cierto modo separatistas del congreso de Ems y del Sínodo de Pistoia de 1786. De hecho, la concepción de Hontheim era mucho más favorable a la Iglesia que la del galicanismo y tenía, por lo mismo, un mayor valor religioso.

Hontheim trataba de conseguir una renovación de la Iglesia, acomodándola a los tiempos. Rastreó intensamente el poderoso movimiento espiritual que latía en el tiempo, lamentando la oposición de la curia a un verdadero entendimiento con la nueva ciencia. Para conseguir la renovación de la Iglesia creía necesaria Hontheim su descentralización, la cual implicaba un fortalecimiento de cada una de las Iglesias y de su episcopado. Además, la insistencia en subrayar los derechos del Estado respecto de la Iglesia debería hacer posible el empleo de los recursos del Estado con vistas al resurgimiento de la Iglesia. El particularismo eclesiástico de Hontheim en modo alguno preconizaba una separación de Roma.

b) El aspecto más importante a la hora de enjuiciar teológicamente las intenciones de Febronio es su punto de arranque, dogmáticamente inatacable y religiosa y pastoralmente fecundo: la revitalización del ministerio episcopal y de su valor, teniendo en cuenta su origen apostólico. Es cierto que la curia subrayaba con la máxima insistencia el carácter simplemente delegado de la potestad eclesiástica. Pero en aquella época el episcopalismo no se juzgaba herejía, sino que empezó a serlo con la definición de la primacía episcopal del papa por el Concilio Vaticano I. Pero lo que Febronio defendía no constituye en modo alguno una negación del primado. Durante la Edad Media, la reivindicación de los grandes metropolitanos de Oriente y Occidente (Constan-tinopla, Reims, Milán, Hamburgo-Bremen, cf. §§ 41 y 48), es decir, su «episcopalismo», fue la

contrapartida del papado, en continuo ascenso. A fines de la Edad Media el episcopalismo desempeñó un papel importante en las diversas formas de conciliarismo. En Trento existió un episcopalismo fiel a la Iglesia, el episcopalismo de los obispos españoles, que al propio tiempo reconocía la dirección suprema de la Iglesia por el papa. Sólo con el galicanismo adquirió un carácter acusadamente antirromano, por un lado agudo y por otro oscilante y difícil de definir, surgiendo la tendencia a reducir el primado del papa en aras del conciliarismo. Esta tendencia es la que dio pie para la condenación (no pública) por Alejandro VIII en 1690, y durante el pontificado de su sucesor, Inocencio XII, en 1693, los artículos galicanos de 1682 fueron objeto de una retractación formal por parte del Estado, apoyada por Luis XIV.

Durante el siglo XVIII siguió avanzando la tensión episcopalista, más que nada por las tendencias de los príncipes electores, como luego veremos. Este episcopalismo conectaba con el absolutismo estatal, que seguía en vigor y hasta se iba endureciendo. Por otra parte, el episcopalismo se unía a los intentos de las iglesias nacionales y estatales. En todo eso puede decirse que no existe vinculación alguna con la herejía, y, por lo que toca a Febronio, puede afirmarse eso con mayor rotundidad todavía.

5. A pesar de lo dicho, es fácil advertir lo que hubiera sucedido si las fuerzas latentes en la obra de Hontheim, ligadas todavía a la Iglesia, hubieran podido actuar con independencia. En aquella época de absolutismo estatal, la realización de esos puntos de vista hubiera dinamitado la unidad de la Iglesia. Cada obispo, desvinculado del centro de la Iglesia, hubiera tenido que entregarse inerme al soberano.

El libro de Hontheim fue objeto de la censura pontificia en 1764. Se retractó, pero sin modificar propiamente sus ideas, que produjeron su efecto, no obstante, aunque en un sentido que no correspondía a las intenciones del autor. Fueron sobre todo calurosamente acogidas por los príncipes eclesiásticos (de Maguncia, Tréveris y Colonia), deseosos de independizarse de la Iglesia. Reformaron las escuelas y universidades de sus propios territorios en un sentido ilustrado, como ya vimos, y, reunidos (junto con el arzobispo de Salzburgo) en la *Punktation de Ems* de 1786, presentaron elevadas exigencias a la curia, cuyo prestigio y autoridad tanto habían decaído. La situación era trágica: la actitud particularista de estos príncipes electores se producía en vísperas del ocaso definitivo de su poder, que había durado siglos. Era trágica también en otro sentido: en 1785, la curia, con enorme falta de visión, había atendido los ruegos del gobierno de Baviera, estableciendo en Munich una nueva nunciatura. Esto hizo que los príncipes electores y el arzobispo de Salzburgo se sintieran amenazados en sus derechos e intentaran hacer valer las exigencias de la Puntuación de Ems. Realmente ninguno de los cuatro obispos alemanes asistentes al

congreso de Ems se pronunció contra el primado de Roma, pero sus intenciones tenían una orientación antipontificia. Las conclusiones del Sínodo de Pistoia de 1786, similares a las del congreso de Ems, fueron enérgicamente desautorizadas por Roma, ya que el acuerdo de los obispos con el Estado (con el gran duque Leopoldo de Toscana, más tarde emperador Leopoldo II) parecía una amenaza contra la curia. De hecho, en los intentos «febronianos» se había tenido poco en cuenta la importancia de la comunión eclesiástica universal. La forma de autonomía episcopal que se intentaba respondía demasiado a planteamientos seculares y políticos, además de verse desvirtuada por las ideas «ilustradas». Pero también es verdad que, desgraciadamente, Roma se negó rotunda y constantemente a estudiar las posibilidades positivas de los diferentes intentos, como ya hemos visto.

6. La destrucción del poder económico y político externo de los obispos en Francia y Alemania a raíz de la secularización fue el hecho que movió a grandes grupos a profundizar en su concepto de Iglesia. Poco a poco se la fue reconociendo como una magnitud puramente espiritual (aunque visible) y se aceptó el misterio de la autonomía del colegio episcopal bajo el primado del papa. Esta autonomía, ya duramente atacada por la Ilustración, se vio reducida más y más por los concordatos y luego por el Concilio Vaticano I. Pero, tras un período sumamente centralizador, que llega hasta Pío XII († 1958), el propio pontificado, en la persona de Juan XXIII († 1963), ha favorecido un nuevo robustecimiento de la periferia eclesial, es decir, de los obispos y sus iglesias. El vínculo de unidad es tan fuerte que los miembros de la comunidad pueden disfrutar de una gran autonomía en el ejercicio de sus actividades en plena comunión con el centro, de lo cual redundan grandes ventajas para todo el conjunto de la Iglesia.

7. Punto central de los propósitos de Hontheim era el objetivo ecuménico, como lo anuncia expresamente el título de su libro, «redactado con vistas a la reunificación de los cristianos separados por cuestiones religiosas». Es verdad que Hontheim conocía escasamente, como recientemente se ha afirmado (Von Aretin), a Lutero y al protestantismo, y que, además, no sentía gran predilección por ellos. Pero sabía que la separación era un grave daño para la Iglesia, al igual que para las naciones, y buscaba, con ideas en parte correctas, los caminos que podían conducir a eliminar esa separación. Era, por ejemplo, favorable a la legitimidad de una protesta contra los abusos de la Iglesia en la baja Edad Media. Según él, existían en su propio tiempo en la Iglesia manifestaciones externas que, unidas a los métodos casi puramente negativos y cerrados de la curia, hacían imposible un entendimiento con los protestantes. Para mejorar esta situación y restituir a la Iglesia su puesto central en el Estado, Hontheim consideraba imprescindible el acercamiento de los católicos a la nueva

ciencia. De esta manera deseaba contrarrestar la influencia del curialismo y, al mismo tiempo, reactivar las Iglesias en los diversos territorios y Estados.

8. Existen épocas religiosamente pobres, pero no existen épocas sin religión alguna. En especial, en la Iglesia católica no pueden existir períodos de ese género ni han existido de hecho. La verdad y santidad esenciales otorgadas por su fundador como indefectibles son capaces de despertar en los creyentes la vida religiosa, aun en las más desfavorables circunstancias y en contra del espíritu religiosamente estéril de una época. El período de la Ilustración es una prueba de esto que decimos.

a) Es evidente que el siglo XVIII estuvo muy lejos de ser una época de florecimiento eclesiástico y religioso. Aparte de las deficiencias directas de que ya hemos hablado, hay en él algunos elementos positivos, pero siempre de valor modesto. Ya hemos visto que las Ordenes y congregaciones religiosas, incluida la Compañía de Jesús, con toda su importancia, habían decaído mucho en su nivel creativo. En el campo de la teología propiamente dicha faltan las obras de envergadura que abren nuevos caminos. Pero, con todo, no debe olvidarse que precisamente en esta época surgió una serie de obras científicas en el terreno de la historia eclesiástica, a las que ya hemos tributado un alto elogio (cf. § 97, V, 2).

b) Apuntemos otro aspecto digno de tenerse en cuenta: uno de los valores más importantes de la Iglesia es la pastoral regular que se desarrolla día tras día, o al menos todos los domingos, a lo largo del año eclesiástico. Es difícil determinar su valor exacto en cada época. Pero, al igual que en cualquier análisis histórico, tenemos que caer en la cuenta, al referirnos al siglo XVIII, de que esta pastoral siguió realizándose y funcionando constantemente.

c) En este siglo se registra también una gran obra, la de san *Alfonso María de Ligorio* (1696-1787), tan despreciado y vituperado por los liberales decimonónicos del *Kulturkampf.* Pertenecía a la «Congregación del Santísimo Redentor» (redentoristas)[5]. Su obra fue para el pueblo una incalculable fuente de gracias. La congregación se extendió desde la Italia meridional y los Estados de la Iglesia a toda Europa, a ultramar y a los países de misión. La extraordinaria aportación pastoral de los redentoristas es tanto más importante para la historia de la Iglesia cuanto que respondía con gran sentido del momento a las necesidades religiosas del contorno: vencer la sequedad y dureza del jansenismo mediante la predicación de la misericordia divina. Mediante la formación de confesores bien preparados para esta tarea, Alfonso de Ligorio consiguió que muchas personas recuperaran el amor de Dios. La crítica a su moral casuística no debe

---

[5] En 1731 fundó la Orden contemplativa femenina de las redentoristas.

hacernos olvidar su gran obra de escritor (ciento once escritos en miles de ediciones y traducciones a los más diversos idiomas).

Durante el siglo XVIII, la cultura y la filosofía alemana (el clasicismo, el idealismo) señalan en parte el camino, muy peligroso, hacia una transformación religiosa general[6], aunque pueden juzgarse raíces igualmente de una amplia restauración *católica,* que tendrá lugar a fines de este siglo (cf. § 112), restauración en la que, por otra parte, tendrán una participación decisiva los redentoristas mediante la labor desplegada por uno de sus dos primeros miembros no italianos, Clemente María Hofbauer.

d) Para hacer una valoración adecuada de la época de la Ilustración es necesario, además, tener en cuenta que expresiones y conceptos que hoy nos parecen francamente descristianizados y demasiado vagos religiosamente, como «providencia» o «divinidad», por ejemplo, muy usados entonces, tenían durante el siglo XVIII un auténtico contenido de fe y amor a Dios[7].

Los mismos teólogos propiamente dichos de la Ilustración, los de Maguncia, Tréveris, Bonn, Würzburgo y Landshut no limitaban su vida exclusivamente a mantener ruidosas polémicas en contra del celibato, la vida monástica, las fiestas de los santos, el culto a las reliquias y la liturgia en latín, sino que perseguían también objetivos cristianos esenciales. Entre los «ilustrados» del siglo XVIII se produce una importante teología reformadora, con posturas completamente católicas. Los «ilustrados» fomentan el empleo de la Escritura en la teología, en la predicación e incluso en la piedad familiar (mediante traducciones de la Biblia). Su polémica a favor de una reestructuración de la liturgia pretendía acercar al pueblo sus inmensos tesoros (de ahí los esfuerzos por introducir la lengua vernácula). El sentido de la liturgia popular de que da muestra la Ilustración católica tiene una serie de repercusiones con gran sentido de modernidad. Los salmos vespertinos de Wessenberg (adaptaciones literarias de los salmos) se han venido utilizando hasta la actualidad como expresión de una auténtica religiosidad popular y han obtenido un gran éxito espiritual. Los católicos ilustrados querían que la piedad se apartase de la periferia de las múltiples devociones y se volviese enérgicamente hacia el centro, hacia el servicio de Dios (§ 104). Finalmente, este cristianismo, a pesar de su debilidad religiosa y de su unilateralidad, mostró su valor al no quedarse sólo en palabras, sino que se tradujo también en obras de caridad.

---

[6] Justamente esta religiosidad «general» encerraba en sí graves riesgos, sobre todo el ya recordado relativismo de Lessing, cuya libertad en materia dogmática la consideraba él mismo como consecuencia directa de los principios luteranos.

[7] Cf., por ejemplo, el testamento de Beethoven en Heiligenstadt: «Divinidad, tú ves, ...Providencia, mándame un solo día de pura alegría».

CAPITULO TERCERO

CATASTROFE Y CRISIS

§ 106. *LA REVOLUCION FRANCESA*

I. DESARROLLO CRONOLÓGICO

1789

17 de junio: durante la celebración de los Estados Generales en Versalles, el Tercer Estado se declara constituido en *Asamblea Nacional* o, mejor, en *Asamblea Constituyente.* El bajo clero se une a este Tercer Estado (23 de junio).

14 de julio: asalto a la Bastilla, en París (era la prisión del Estado). Disturbios crecientes por todo el país. Se crea una guardia nacional para restablecer el orden.

4 de agosto: la nobleza y el clero renuncian a sus privilegios. Supresión del sistema feudal. Todos los ciudadanos pagarán los impuestos.

26 de agosto: proclamación de los derechos humanos (el arzobispo Cicé, de Burdeos, es favorable, incluyendo la libertad de culto y de religión. El catolicismo deja de ser oficialmente la religión del Estado).

5-6 de octubre: sublevación de las masas en París. El rey y la Asamblea Nacional se ven obligados a trasladarse a París. Comienza la presión de la calle, acaudillada por el Club de los jacobinos (Robespierre), sobre la Asamblea Nacional.

2 de noviembre: se redacta, a propuesta del obispo *Talleyrand,* la, ley de nacionalización de todos los bienes de la Iglesia. El Estado se encarga de la sustentación de los sacerdotes («oficiales de la moral»), del culto y de la beneficencia.

1790

13 de febrero: supresión de todos los conventos de Ordenes contemplativas. Los religiosos exclaustrados recibirán una pensión y deberán vivir en casas particulares. Las monjas pueden seguir residiendo en sus conventos. Las propiedades de los conventos son incautadas y vendidas.

12 de julio: ley civil sobre el clero. Nueva división de las diócesis, de acuerdo con los departamentos (83 diócesis, en lugar de las 133 existentes). Los obispos y los párrocos han de ser elegidos, como todos los funcionarios, sin intervención del obispo ni del papa.

27 de noviembre: todo los sacerdotes quedan obligados por ley a prestar juramento de fidelidad a la Constitución Civil (primero quedaron obligados los miembros de la Asamblea Nacional; luego la obligación se extendió a todos los obispos, y, por último, al conjunto del clero). De los 44 obispos diputados, sólo dos prestaron el juramento; de los 133 obispos de todo el país, sólo cuatro juraron; del clero inferior acataron la ley dos tercios (la cifra oscila, en las diferentes regiones, entre el 8 y el 89 %). Los motivos de la negación a prestar el juramento no tienen en todos los casos un carácter puramente religioso. En el alto clero intervienen a veces cuestiones de rango o clase. El clero solicitó del papa la entrada en vigor de la Constitución Civil; el papa titubeaba. Ochenta y tres nuevas diócesis fueron provistas mediante elección: era la iglesia constitucional.

1791

Crece la influencia de los girondinos, moderados, y de los radicales jacobinos (= *montagnards):* sus jefes son *Robespierre, Danton* y *Marat.*

13 de abril: condenación de la Constitución Civil por el papa, tras haber retirado su juramento muchos sacerdotes.

20-25 de junio: intento desafortunado de evasión de Luís XVI.

3 de septiembre: entra en vigor la Constitución. El rey la jura y acepta con ella la «Constitución Civil» del clero, declarando terminada la Revolución.

La ciudad papal de Aviñón queda anexionada a Francia tras la celebración de un plebiscito. Con ello se pierde el interés del papa por conservar dicho territorio, interés que hasta entonces había condicionado notablemente su política respecto a Francia.

1 de octubre: se reúne la nueva *Asamblea Legislativa.* La vieja Iglesia se va identificando cada vez más con la emigración y la contra revolución. Aumenta la hostilidad entre el nuevo sistema y las potencias europeas.

29 de noviembre: ley contra la oposición eclesiástica. Los sacerdotes que se niegan a prestar el juramento pierden sus pensiones y derechos civiles y pueden ser encarcelados. Queda sin efecto el *veto* real. Emigran entre 30.000 y 40.000 sacerdotes. También la iglesia constitucional ve limitados sus derechos.

1792

Primera guerra contra Austria y Prusia, que comienzan obteniendo victorias.

25 de mayo: una ley legitima la expulsión de un sacerdote por de-nuncia de veinte ciudadanos.

10 de agosto: asalto a las Tullerías. Suspensión de la monarquía. Es apresada la familia real. Detenciones masivas.

A primeros de septiembre hay nuevas elecciones. Por primera vez por sufragio universal.

2-5 de septiembre: «asesinatos de septiembre». En París se da muerte a más de un millar de presos, entre los que se cuentan trescientos sacerdotes que se negaron al juramento y tres obispos.

20 de septiembre: la guerra toma un nuevo giro (cañoneo de Valmy).

21 de septiembre: se convoca la *Convención Nacional.* Radicalización general. Abolición de la monarquía y del calendario gregoriano. La «segunda revolución» ha vencido.

1793

21 de enero: es guillotinado Luis XVI.

2 de junio: caída de los girondinos. Como consecuencia de esta caída tiene lugar un levantamiento en Provenza. Anteriormente se había registrado un levantamiento monárquico en la Vandée. Danton se retira, Robespierre es nombrado presidente del *Comité de Salud Pública,* que recibe de la Convención el poder ejecutivo supremo.

5 de septiembre: el Comité de Salud Pública y la Convención Nacional se pronuncian por el mantenimiento de la Revolución.

18 de septiembre: se priva a los sacerdotes (constitucionales) de su dignidad de funcionarios públicos, pero todavía se protege legalmente el culto público.

10 de octubre: es guillotinada María Antonieta.

7 de noviembre: la iglesia constitucional de Francia deja de existir. Todos los sacerdotes miembros de la Asamblea Nacional, incluidos los protestantes, con una sola excepción, dejan el distintivo de su cargo. El primero en hacerlo es Gobel, arzobispo de París, que también dimite.

20 de noviembre: entronización festiva de la «Diosa Razón» en Notre Dame. Se extiende por todo el país un movimiento anticristiano.

21 de diciembre: edicto de tolerancia (ya en noviembre había promulgado Danton un decreto en contra de las representaciones teatrales antirreligiosas). A pesar de ello, tiene lugar una profunda descristianización.

1794

Abril: Danton es detenido y ajusticiado.

8 de mayo: Robespierre proclama en la Convención el culto al «Ser Supremo» (añadiendo: la inmortalidad del alma). Nuevas leyes terroristas. Ajusticiamientos masivos.

Con el fin de evitar la guillotina, alrededor de 1.750 sacerdotes contraen matrimonio, acreditando de esta manera su apostasía. Se sigue celebrando la misa públicamente en unas 150 parroquias de Francia. De entre los 83 obispos constitucionales, 23 apostatan públicamente de la Iglesia, nueve se casan, se retiran 24 y son guillotinados ocho.

27 de julio: es depuesto y ajusticiado Robespierre (por los ateos).

1795

21 de febrero: completa separación de la Iglesia y el Estado. Permanece la hostilidad contra el dogma, pero con una tolerancia provisional con respecto a clero y culto.

II. ACLARACION DE CONCEPTOS

Para la comprensión de las páginas siguientes, en las que trataremos de los conceptos fundamentales y su significación, es importante dejar bien sentado que la Revolución francesa no surgió como un movimiento hostil a la Iglesia. Antes bien, en un principio el clero se unió al «Tiers État» victorioso y ascendente (numerosos clérigos eran precisamente diputados por ese «Tercer Estado»), habían renunciado a muchos de sus privilegios sociales y económicos (agosto de 1789), intentando, en la medida de lo posible, aceptar incluso la «Constitución Civil» del clero. La tradicional unión «Iglesia francesa-Estado» se mantuvo durante los primeros meses de la Revolución.

El avance en la línea del «terror» debe cargarse en la cuenta sobre todo de los grupos radicalizados. Como tantas otras veces en la historia, el elemento radical obtiene al principio el mayor éxito. Los radicales se proponían llevar hasta las últimas consecuencias los planteamientos disolventes de la Ilustración y el librepensamiento, tan poco atentos al curso de la historia.

Como causas externas concomitantes al triunfo de la Revolución francesa podemos mencionar las siguientes: 1) la postura del papa Pío VI, vacilante primero y sumamente torpe después (vacilante frente al ruego del episcopado de «aceptar» la «Constitución Civil»; torpe al enviar un legado a Alemania y firmar un pacto con el enemigo de Francia en 1792); 2) la creciente presión en la política exterior de las fuerzas europeas

conservadoras (influencia de los emigrados franceses)[1]. El peligro exterior, con todo, quedó conjurado con las victorias de los ejércitos revolucionarios, esencialmente la de Fleurus sobre Austria en julio de 1794. Fue el momento en que se robustecieron las fuerzas interiores opuestas al régimen del «terror», lo que supuso para la Iglesia un no pequeño alivio. Pero el giro definitivo no llegó hasta Napoleón, en 1799 {§ 110).

III. EXPOSICION DE LOS HECHOS

1. La Revolución francesa sacudió y dio un vuelco al mundo, un acontecimiento decisivo, incluso en el ámbito estrecho de la historia de la Iglesia, y en un doble sentido: como conclusión de procesos ya pasados y como base de nuevas posibilidades. La Revolución francesa es ambas cosas —catástrofe y crisis—, y ambas cosas por la simple destrucción de los modos medievales de vida, sintetizados en la estructuración feudal de la sociedad y su división en estamentos dotados de derechos diferentes.

Para la historia de la Iglesia, lo más importante de todo se produjo el año 1789 con la unión entre la Iglesia y el Estado, unión cimentada en los siguientes puntos: 1) existencia y coexistencia de las dos «sociedades perfectas», con sus correspondientes instituciones jurídico-políticas y político-eclesiásticas (por ejemplo, el Concordato de 1516, con el reconocimiento práctico de las libertades galicanas por parte de la Iglesia); 2) la concreción visible de esta unión aparecía en las posesiones territoriales de la Iglesia francesa, en concreto del alto clero, con los cuantiosos ingresos procedentes de las elevadas prebendas (obispados, abadías, canonjías). La evolución en este sentido había comenzado ya en los primeros tiempos de la Edad Media, con la enfeudación de bienes de los reyes o príncipes a las sedes episcopales. Tanto el ascenso de la Iglesia hacia el poder como el retroceso que supuso el nacionalismo eclesiástico, iniciado con Felipe IV (y apoyado por el clero), tuvieron por ambas partes el mismo resultado: una estrecha, más aún, estrechísima unión efectiva entre la Iglesia y el Estado, es decir, una vinculación de la Iglesia al Estado y sumisión a él. La Iglesia poseía tierras y dinero y también poder político. El alto clero del *ancien régime* era, lo mismo que la nobleza, un estamento privilegiado: gozaba de más libertad y más derechos económicos y políticos y tenía menos cargas. Y, viceversa, el Estado tenía considerables derechos sobre la Iglesia (nombramiento de obispos, impuestos eclesiáticos, colación de beneficios).

---

[1] Especial importancia tuvo la influencia de los emigrantes en la corte eclesiástica de Tréveris, que una vez más agudizó el odio de los radicales contra el clero católico.

2. La Revolución francesa, llevando hasta sus últimas consecuencias las ideas de la Iglesia estatal, del galicanismo y de la Ilustración, acabó con este sistema. La Revolución proclama la igualdad de todos los hombres y, por tanto, también la igualdad fundamental de sus derechos. El Estado vuelve a hacerse, sin excepción, con todas las disposiciones relativas a la estructuración de la vida pública. La Iglesia ya no es una realidad con existencia paralela y menos aún el estrato más elevado de la sociedad, pues la única sociedad perfecta que existe es el Estado. Con ello la Revolución crea una situación totalmente nueva y coloca a la Iglesia en unas condiciones de vida y acción desconocidas hasta entonces.

Las consecuencias fueron de diverso tipo. Por una parte, el espíritu «ilustrado», hostil a la revelación, sigue conservando el predominio y llega paulatinamente a las decisiones revolucionarias más radicales, convirtiendo la Edad Moderna en un período de constantes ataques contra la Iglesia[2]. Pero surge, por otro lado, una reacción que conduce, por necesidad interna, desde la sobrevaloración de la razón a la actitud religiosa. Y, sobre todo, la separación del poder político y el poder eclesiástico en el ministerio episcopal y la extinción de los viejos y atractivos privilegios hacen desaparecer de un golpe los peligros que, desde principios de la Edad Media, encerraba el entrelazamiento de la Iglesia y el Estado, del ministerio político-eclesiástico y del dominio secular. La Revolución francesa llevó a cabo la única destrucción posible de las iglesias nacionales y, con ello, de las graves amenazas que éstas constituían para la unidad de la Iglesia. Es verdad que en el siglo XIX la omnipotencia del Estado no se redujo, sino que acrecentó sus poderes y, por tanto, los intentos de injerirse dentro de la Iglesia. Pero esto carecía de interés para cualquier obispo, pues sabía bien que lo que le esperaba era pérdida de independencia. La aceptación natural de las ideas democráticas terminó con los «privilegios» de la nobleza para acceder a las sedes episcopales. También en este campo las fuerzas quedaron en mayor libertad de oposición. Al desaparecer el atractivo de los privilegios, se disipó la avaricia de tantas gentes sin vocación, como ocurría antes. Por ambos lados se habían conseguido dos cosas, ambas muy importantes para la buena marcha de la Iglesia: 1) una noción más profunda y una mayor estima de lo religioso, esencialmente diferenciado de lo político y con efectiva separación de ello; 2) la tendencia lógica de los obispos a buscar en la unión con Roma su natural punto de apoyo y su centro. Con su labor destructora, la misma Revolución francesa creó las condiciones que permitieron superar el particularismo eclesiástico y robustecieron la conciencia de la unidad de la Iglesia. Su realización fue la gran tarea histórica reservada al siglo XIX.

---

[2] Por estas razones no puede decirse que con la Revolución francesa comience para la historia de la Iglesia (a diferencia de lo que ocurre en la historia profana) una época nueva. En la historia eclesiástica, los siglos XVIII y XIX forman una unidad.

En otras palabras: con el aniquilamiento total de los últimos restos de la realidad específicamente medieval en la política eclesiástica, la Revolución francesa hizo que el siglo XIX fuese un siglo desligado en gran manera de la tradición (cf. § 112). Esta ruptura con el pasado, aparentemente el más fuerte adversario externo de la Iglesia, resultó la base y presupuesto de su reconstrucción. La Iglesia nada había perdido en su patrimonio más íntimo.

3. El choque de la Revolución francesa con la Iglesia no fue sólo consecuencia de un movimiento social contra el sistema feudal. Lo mismo que ocurrió ya con los movimientos sectarios de la baja Edad Media (§ 51), se entrecruzaron aquí tendencias político-sociales y religiosas, con frecuencia anticlericales. El nombre común a esas dos corrientes se llama ahora «Ilustración». La Revolución francesa es el resultado lógico de las ideas «ilustradas», tal como se habían desarrollado en Francia desde 1750 con Voltaire, Diderot y Rousseau (1712-1778). Basados en el derecho natural, se aspiraba a la «igualdad» general, pero esto iba unido a un odio declarado contra la religión revelada y contra toda Iglesia jerárquica.

4. De estas ideas surgió poco a poco un movimiento dirigido directamente contra la Iglesia, que significó para ésta nada menos que un peligro mortal, una metódica persecución contra su propio nervio vital: el clero organizado en las diócesis y en la más amplia Iglesia pontificia. La persecución de los cristianos fue, sin embargo, la salvación de la Iglesia, pues hizo surgir mártires. Una vez más se manifestó el carácter agónico de la Iglesia del Crucificado, el sufrimiento que salva. Una fuerza oculta estalló en la Iglesia en ese momento en el que, tras un largo período de descomposición, se planteó el problema decisivo. El valor de los confesores y la sangre de los mártires fueron nuevamente semilla de un nuevo cristianismo.

El peligro no estaba en la supresión de los privilegios del clero (1789) ni en la incautación de copiosos bienes eclesiásticos, pues ya hemos dicho que el clero bajo y una parte del alto se inclinó tarde o temprano ante la necesidad. Tampoco radicó en la inaudita opresión de las Ordenes que no se dedicaban al cuidado de enfermos o a la enseñanza. Vino después la Constitución Civil del clero (12 de julio de 1790), que exigía la completa desvinculación de la iglesia francesa del pontífice de Roma y su servicio al Estado (ilustrado). Se trataba realmente de un intento destinado a la total supresión de la Iglesia católica en Francia. La Iglesia instaurada por la Constitución era, en efecto, plenamente cismática. En ella se llevaban hasta sus últimas consecuencias las ideas galicanas, a las que se refería expresamente. En esta forma significaba de destrucción de la jerarquía católica, sucesora de los apóstoles y, en último término, del sacerdocio sacramental.

La idea básica de la «Constitución Civil» es de hecho la misma idea fundamental de la Ilustración —la identidad de todas las religiones—, pero desarrollada desde una perspectiva más radical. Los sacerdotes y obispos, como meros funcionarios del Estado, no sólo habían de ser elegidos, lo mismo que los diputados, sino que todos los ciudadanos, judíos o protestantes, deberán tener derecho a participar en esa elección. Esto era algo que iba completamente contra el cristianismo, pues negaba la verdad única, la autoridad del episcopado, proveniente de la misión apostólica, y, por tanto, la del sacerdocio sacramental.

5. La Edad Media, al crear una tradición cristiana, había creado también una vida cristiana. Con la articulación eclesiástico-religiosa del día (misa, ángelus), de la semana (el domingo) y del año litúrgico (días de fiesta y de ayuno, tiempos festivos), la Iglesia consiguió que la vida girase en torno al campanario y llenó permanentemente esta vida de un espíritu eclesiástico. Esta tradición, ensanchada a través de los siglos en profundidad y extensión, era la más poderosa valla defensiva de la vida religiosa y eclesiástica. Con el seguro instinto de que se trataba de una función vital, la Revolución francesa intentó acabar con ella por la fuerza. También esto constituyó un peligro para la vida de la Iglesia, pues la Revolución había hecho que esta descomposición interna escapase a la conciencia del pueblo cristiano, consiguiendo adormecer su resistencia.

a) La misma supresión de las antiguas diócesis, que tenían un pasado muy importante tanto en lo eclesiástico como en lo nacional, y la introducción terriblemente burocrática y esquemática de las nuevas diócesis (una diócesis por departamento), fue ya algo demoledor en este aspecto.

b) Pero, a partir de 1792, el radicalismo sobrepasó todos los límites. La supresión del calendario gregoriano fue mucho más que un simple cambio de nombre en el modo de contar el tiempo civil y que una vanidosa manifestación sin importancia. La supresión del calendario gregoriano representaba el intento, nacido de un odio auténtico y tenaz, de borrar la historia cristiana y, con ella, el cristianismo. Los siglos pasados habían sido siglos de cristianismo y de dominio del clero. Por tanto, hay que hacerlos desaparecer, y con ellos, su historia. La era que da comienzo es tan fundamentalmente nueva, que es necesario iniciar el cómputo de los años a partir de ella. La que lleva el nombre de Jesucristo, creada por la Iglesia y santificada por ella, no existe ya.

c) Desaparece la semana, que gira en torno al domingo, día dedicado al templo y al culto cristiano, para dejar paso a la *década*. Con ello desaparece igualmente la estructura del año eclesiástico, que se centra en torno al domingo de Pascua y a las demás festividades cristianas. En su lugar se introducen de modo artificioso festividades de la nueva república. En noviembre de 1793 se rinde culto a la Razón en la catedral de Notre

Dame, hecho al que no se llegó por un ridículo capricho, sino como consecuencia lógica de todo un sistema.

d) De todos modos, Notre Dame estaba allí, con todo su gótico esplendor, refutando del modo más imponente las afirmaciones de los «ilustrados» sobre la «sombría Edad Media». Un gran número de iglesias, sin embargo, junto con sus tesoros artísticos, fueron puestas a subasta y destinadas a fines profanos. Fue una manifestación de barbarie y un vandalismo de proporciones gigantescas, sin que se obtuviese con ello el apoyo financiero a las guerras de la República, que era, al parecer, el objetivo perseguido.

¿Hasta qué punto esta hostilidad contra la Iglesia era algo más que el resultado de una coacción externa de los jacobinos radicalizados sobre el pueblo? Nos da la respuesta la reacción suscitada: en 1801, el nuncio Consalvi juzgaba especialmente vergonzoso[3] el hecho de que «nadie» hubiera puesto reparos a la adquisición de los bienes de la Iglesia.

6. Era normal que esta gigantesca destrucción del patrimonio de la tradición se convirtiese muy pronto en persecución activa contra los custodios de esta tradición. El «terror» se impuso de tal manera que los catorce meses transcurridos de junio de 1793 a julio de 1794 son conocidos justamente con este nombre. Más de la mitad de los eclesiásticos se habían negado a prestar el juramento a la Constitución Civil o lo habían revocado más tarde al ser condenada por el papa (1791). A muchos de ellos no se les concedió el plazo previsto en la ley de destierro voluntario. Se formaron largas columnas de sacerdotes, escoltadas por soldados y seguidas por el escarnio del populacho, que eran conducidas a los puertos. La mayoría fueron amontonados como el ganado. Varios centenares fueron enviados a Cayenne, cuyo clima era mortal, y otros sencillamente asesinados, como había ocurrido en 1792, siendo Danton ministro de Justicia, con los tristemente célebres «asesinatos de septiembre» (cf. § 106, I). Todo aquel que real o supuestamente estaba en contra de la Revolución era rápidamente asesinado, y a veces con crueldad, bien en las cárceles o en las propias iglesias, como las terribles escenas del Carmelo.

En todo caso, el pueblo opuso al principio en muchos lugares una fuerte resistencia a esta lucha antirreligiosa, sobre todo en el período de las «dos iglesias», durante el cual en muchas localidades coexistían el ministro establecido por la Asamblea Nacional y el párroco clandestino que habíase negado al juramento. Los intentos de los clérigos constitucionales de apoderarse de las iglesias que les habían asignado provocaron luchas sangrientas, la primera de ellas en 1791 por la iglesia de los teatinos de París, que terminó con la profanación y saqueo de la misma. Por razones semejantes surgió en Nîmes una nueva guerra de los hugonotes. Los

[3] En el informe que envía a Pío VII al firmar el Concordato con Napoleón.

calvinistas asaltaron las iglesias católicas, tras violentos combates callejeros.

Con todo, dos años más tarde, bajo el imperio del «terror», apenas existía resistencia pública. Con motivo de la «fiesta de la Razón» (10 de noviembre de 1793) fueron cerradas todas las iglesias de París. Los prefectos de cada uno de los distritos llevaron a las cajas del Estado los tesoros de las iglesias (cálices, sagrarios y ornamentos que no habían sido entregados todavía). El 23 del mismo mes y año se promulgó un edicto que ordenaba el cierre y despojo de todas las iglesias de Francia. El propio Robespierre reconoció la inviabilidad de semejante medida, pero en realidad la misa dejó de ser celebrada por sacerdotes fieles a la Iglesia. Sólo en lugares ocultos, y con peligro de la vida, era posible celebrarla. Una parte del clero francés poseía esta valentía y la puso al servicio de la pastoral, dando glorioso testimonio de la formación recibida, bajo la dirección de san Vicente de Paúl en el espíritu de san Carlos Borromeo.

7. No tardó en iniciarse cierta reacción. La abolición del culto a la Razón, al ser reconocida la existencia de un «Ser Supremo» (deísmo) bajo el gobierno de Robespierre, el 8 de mayo de 1794, fue un hecho que no careció de contenido religioso[4], pero que tuvo importancia ante todo como signo de un apartamiento del ateísmo radical del Estado. El paso decisivo hacia la mejora de relaciones lo constituyó la separación, en 1795, del Estado de la iglesia constitucional y la libertad de culto. Pero el odio a la religión se había convertido en tónica de la vida pública y no desapareció. A partir de 1797, debido a la guerra contra los Estados pontificios[5] y el secuestro de Pío VI en Valence, hubo dos años de persecución violentísima (1.400 deportados a Cayenne). Pero tanto el clero emigrado como la parte del clero que había sobrevivido volvieron a sus parroquias a partir de 1801, y con ello se inició un fatigoso trabajo de reconstrucción de la pastoral.

8. La importancia de la Revolución francesa para el posterior desarrollo de la Iglesia fue, como ya hemos dicho, mucho más allá de los hechos aislados. Por ella se había creado un nuevo «ámbito espiritual» y la Iglesia se vio obligada a trabajar bajo las condiciones que imponía esa nueva situación. Su característica básica estaba constituida por la idea y la realidad de una democracia secularizada e individualista. Como núcleo del derecho natural estoico-ilustrado, se convirtió también en el ideal central de la Revolución francesa. El principio de la igualdad de todos los hombres

---

[4] Se trata más bien de un intento serio —aunque evidentemente anticristiano y movido por la incredulidad— de celebrar la humanidad como elemento unitario de la nueva Francia, sirviéndose de las formas de la liturgia católica (Steinmetz-Mathiez).

[5] Los Estados pontificios fueron reducidos en virtud del tratado de Tolentino (1797) y suprimidos en 1798. Nació entonces la «República romana». El mismo año, el papa Pío VI, que, a raíz de la pérdida de Aviñón y Venaissin, se había aliado con la primera coalición antirrevolucionaria, fue llevado cautivo a Valence, donde falleció el año 1799.

había sido ya anunciado a menudo, en una u otra forma, por filósofos, sectarios y reformadores. Pero ahora por vez primera y definitiva salía del ámbito de la teoría y se convertía en el fundamento de la vida moderna. Sus consecuencias han sido inmensas y su valor irrenunciable.

9. La libertad fue proclamada delirantemente en su triple forma de «libertad, igualdad, fraternidad». Sin embargo, este trinomio se convirtió en letra muerta: la fraternidad, es decir, el amor como delimitación e iluminación positiva de los otros dos valores, avanzó escasamente. De esta manera, y por su lógica interna (basada en el individualismo egoísta), este hecho, llevado a cabo por la Revolución francesa y tan importante para la historia universal —a saber: la proclamación de la libertad igualitaria de todos los hombres y de su igualdad ante la ley—, fue gravísimamente violado, conduciendo a resultados diametralmente opuestos. Las tendencias anticristianas, en relación íntima desde el Humanismo con el desarrollo del individualismo, habían llegado a su última consecuencia: el hombre era la única medida y el único señor de todas las cosas. Los derechos de Dios eran despreciados. La Revolución francesa es, de este modo, el fruto maduro y la última consecuencia del individualismo autónomo que se había desarrollado en la sociedad del *ancien régime*. Pero, en realidad, el gran ejemplo que sirvió de modelo a la Revolución francesa fue sin duda —pues el Humanismo había permanecido más bien en el terreno de la teoría— el ataque radical de los Reformadores contra la Iglesia de Roma y su autoridad. Esto es así, aun cuando la postura de los Reformadores pretendiera no ser más que una reconstrucción del cristianismo partiendo de su propia esencia, aun cuando fuera mucho más que una mera revolución y aunque sea ilegítimo denominar revolución sangrienta e incrédula a la Reforma, nacida de la fe. Pero fue en el siglo XVI cuando por vez primera fueron negados, destruidos o transformados los fundamentos de la tradición occidental en una medida capaz de modificar la vida misma. La revolución religiosa del XVI y su demoledora negación de obediencia manifestaba ante la humanidad occidental la posibilidad de un levantamiento revolucionario, coronado, por otra parte, de éxito. La Reforma no había sido un suceso reducido sólo al ámbito intra-eclesial o intrateológico. A la larga se había convertido en un elemento de ruptura de todo el pensamiento de los pueblos occidentales. A pesar de las hondas vinculaciones que la Reforma mantiene con lo divino, que considera intocable, la experiencia revolucionaria que significaba la Reforma no dejó de tener sus repercusiones. La Revolución francesa no tenía por qué referirse a las razones religiosas que impulsaron la Reforma, pero lo cierto es que realizó un nuevo levantamiento contra la Iglesia, y esta vez en forma secularizada.

10. Las causas materiales e inmediatas de la Revolución francesa hay que buscarlas en determinados procesos y desarrollos de la historia

francesa que ya nos son conocidos desde la baja Edad Media. De una u otra forma tendríamos que pasar la cuenta a la vinculación, demasiado estrecha, entre la Iglesia y el Estado: al caer el trono, cayó casi automáticamente el altar.

a) El galicanismo anterior a la Reforma (sintetizado, por ejemplo, en la Pragmática de Bourges, § 96) era ya un ataque muy peligroso a la autoridad de la Iglesia y a su unidad. Este ataque había tenido su culminación lógica en el galicanismo del siglo XVII con sus «cuatro artículos».

b) La enorme falta de credibilidad interna de la política de Richelieu y Mazarino, política irreligiosa, anticatólica en muchos aspectos, antipontificia en otros, era otro factor que había abierto el camino a una revolución general con tendencia anticlerical. La importancia de este factor es todavía mayor si tenemos en cuenta que, en los hechos mencionados, la estrecha unión de la Iglesia oficial con el Estado feudal y absolutista llevaba consigo efectos económicos y fiscales importantes. Al debilitamiento de la autoridad habían contribuido también la relajación moral de la nobleza, que no solamente había sido tolerada por la corte, sino que parecía legitimada por el mal ejemplo de ésta.

c) En el terreno intelectual, una rama del humanismo francés, que aparece en las ideas acristianas de Jean Bodin, fue la iniciadora de un proceso que lógicamente había de desembocar en Diderot y otros enciclopedistas. El terror de la Revolución nos obliga a reconocer con decepción y vergüenza cómo el sentimiento puramente humanitario puede degenerar en inhumanidad si pierde la fuerza moral de lo sobrenatural.

Se produjeron actuaciones inhumanas que los filósofos de la Ilustración atribuían a la Edad Media, presentando la era de la Razón muy por encima de ellas. Estas actuaciones inhumanas crecerían de modo casi inconcebible en el siglo XX bajo caracteres inequívocamente ateos, después de una serie de episodios preparatorios acaecidos durante el XIX, como la guerra del opio o la persecución de los armenios.

11. Pero la Revolución francesa fue, por otra parte, el escalón del moderno Estado constitucional, y, sin ella, tal como se han ido desarrollando las cosas, no habría surgido éste[6]. Y en un Estado así, como muestra la experiencia, a pesar de terribles reacciones, como las que ocurrieron en Francia en 1905, los derechos de la Iglesia y la predicación cristiana están protegidos a la larga con más seguridad que bajo un régimen absolutista.

---

[6] Las declaraciones de la Cámara de los Comunes en 1689 contienen —es cierto— elementos fundamentales de una Constitución estatal controlada exclusivamente por el Parlamento popular, y su ejemplo tuvo una importancia histórica notable. Pero no admite seriamente un paralelo con la valentía revolucionaria de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 y sus consecuencias.

Más aún: la labor destructora de la Revolución francesa creó unas condiciones de gran trascendencia para el crecimiento de la realidad eclesial, crecimiento que es característico del siglo XIX, con la unidad sin precedentes de la Iglesia con el pontificado: desaparecía la poderosa autonomía del episcopado francés y alemán, llenos hasta entonces de privilegios o dotados incluso de poderes soberanos, quedando así destruida la organización secular de las iglesias más poderosas del continente, creándose de este modo una situación de vacío en la que podía entrar Roma. Al mismo tiempo era también completamente lógico que decayera el poder *eclesiástico* de los obispos en beneficio del prestigio y la influencia del pontificado.

§ 107. *LA SECULARIZACION EN ALEMANIA* (1803)

1. Mediante la confiscación de los bienes de la Iglesia, la Revolución francesa había llevado a cabo una gigantesca secularización. Cuando la orilla izquierda del Rin fue sometida a dominio francés, sobrevino aquí el mismo aniquilamiento de la organización de la Iglesia, al tiempo que se confiscaba su patrimonio.

2. También en Alemania había preparado el espíritu de la Ilustración suficientemente ese terreno. Por eso, siguiendo el ejemplo de Francia, se llegó aquí fácilmente a la destrucción del viejo orden eclesiástico, basado en la soberanía episcopal. Para esto sólo se necesitaba implantar y ejecutar las medidas confiscadoras de los bienes eclesiásticos ya existente en el territorio alemán de la margen izquierda del Rin. Esto no ofrecería dificultades por favorecer el egoísmo de los soberanos seculares y su miope oposición al imperio y al emperador. Es comprensible que Napoleón se aprovechase de estas tendencias. Pero lo que no puede comprenderse es que los príncipes alemanes adoptasen una actitud lastimosamente mercantilista y carente de toda dignidad nacional, que hicieran suyos los objetivos antialemanes y, sobornados por París, permitiesen la división de su patria. Entonces se puso de manifiesto el efecto pernicioso de aquel egoísmo territorial y dinástico, mantenido a lo largo de siglos, que tan escasísimo aprecio había mostrado por la unidad de todo el territorio nacional. Objetivamente la política de los soberanos alemanes era la expresión de la ruptura interna del imperio y de la idea imperial y la culminación de un proceso tendente al desarrollo de territorio cerrado, a costa de la nobleza y de los bienes eclesiásticos. Es cierto que los buenos propósitos del príncipe canciller de Maguncia (1744-1817), Karl Theodor von *Dalberg,* y sus esfuerzos para obtener un concordato imperial demuestran que los soberanos eclesiásticos tenían una elevada concepción del imperio al estilo antiguo. Pero en sus tratados de paz, firmados por separado con Francia, Prusia (1795), Baden y Würtemberg (1796), pidieron

compensaciones por sus pérdidas territoriales en la orilla izquierda del Rin, exigencias que fueron confirmadas por la Paz de Lunéville (1801).

El *Acuerdo orgánico de la Diputación del Imperio* de 1803, firmado en Ratisbona, sufrió las consecuencias de todo lo anterior: la voluntad de Napoleón se convirtió en ley para Alemania. Las posesiones eclesiásticas deberían pasar al dominio del Estado. Los principados eclesiásticos desaparecieron y las posesiones de los monasterios y cabildos catedralicios pasaron a mano de los llamados regímenes seculares, incluido el de Baviera. Precisamente de la católica Baviera partió el impulso para la secularización de los monasterios. Los principados nacionales y la iglesia nacional terminaron su importante evolución a consecuencia de un latrocinio vulgar y corriente. Lo único no corriente aquí fue la cantidad de bienes robados y la falta de valoración cultural de una parte importante de soberbios edificios barrocos degradados hasta ser convertidos en manicomios, cárceles y correccionales.

3. Consecuencias:

a) Con la desaparición de los soberanos eclesiásticos los Estados católicos del imperio habían quedado reducidos a una minoría sin importancia y el imperio católico había sido mortalmente debilitado. Con la «Confederación del Rin», formada en 1806 bajo el protectorado de Napoleón, la ruina del imperio se había consumado. La deposición de la corona del Sacro Romano Imperio por el emperador *Francisco II* en 1806 no fue más que la manifestación de este estado.

b) La secularización constituía una profunda debilitación económica de la Iglesia y de los católicos. Las grandes creaciones artísticas impulsadas por las cortes eclesiásticas, obras que todavía hoy pertenecen a lo más valioso del patrimonio artístico alemán, y las magníficas fundaciones de los obispos y canónigos (escuelas, colegios para estudiantes y similares) dejaron de programarse. Como, además, los bienes confiscados de la Iglesia o vendidos a cualquier precio fueron adquiridos sobre todo por no católicos, el poderío económico sufrió un desplazamiento desfavorable, una vez más, a los católicos. Hasta el siglo XX la actividad constructora de los católicos ha venido sufriendo las consecuencias de esta desigualdad creada por una injusticia manifiesta. No se debe olvidar tampoco que la enajenación global, muchas veces por subastas, del patrimonio eclesiástico supuso sencillamente la pérdida de una parte considerable del tesoro artístico.

c) La secularización constituyó un peligro inmediato para la religión y la Iglesia, y esto también en el sentido de que hizo casi imposible la adecuada formación del clero, pues la mayor parte de los centros de formación eclesiástica fueron suprimidos.

d) Y, sobre todo, en el origen del nuevo proceso había una desmesurada estatalización eclesiástica, la mayoría de las veces de signo

protestante y católico también algunas (Baviera, Baden), al que prestaron ayuda algunos círculos católicos episcopales y teológicos influidos por el espíritu de la Ilustración, como el benedictino Benedicto María *Werkmeister,* 1745-1823, figura eminente, profesor, párroco y colaborador en la organización eclesiástica y docente de Würtembeg. Ni los Estados protestantes ni Baviera cumplieron en la medida exigida las obligaciones por ellos contraídas de sufragar el culto, la enseñanza religiosa y la dotación de las diócesis. Ni unos ni otros concedieron a la Iglesia la libertad necesaria, sino que prefirieron ejercer una tutela infantil policíaco-estatal. Además, los Estados protestantes no tuvieron la confianza y la comprensión necesaria para con sus nuevos e involuntarios súbditos católicos. Los altos cargos del Estado fueron reservados de un modo especial, incluso en las comarcas católicas, a los protestantes. Era el medio más seguro para tener a raya en todos los frentes a la parte católica de la población. Renania fue hasta la Primera Guerra Mundial el ejemplo típico de esta situación. Todo ello llevaba consigo un notable debilitamiento interno de la conciencia católica, lo que indudablemente redundó en detrimento de sus energías creadoras.

e) Llegado al punto más bajo de este proceso, y una vez que las ideas de la Ilustración pusieron de manifiesto su falta de vigor, apareció también en Alemania, lo mismo que en Francia, la ventaja que suponía la situación, es decir, la posibilidad de levantar sobre ella el nuevo edificio del catolicismo. También por lo que respecta a Alemania la secularización constituyó no sólo la base de ininterrumpidos ataques contra la Iglesia, sino también —y esto es lo más importante, vistas las cosas desde una perspectiva superior— el comienzo de una nueva época en la vida del catolicismo, con una mayor profundidad religiosa y pastoral. El mero hecho de que la Iglesia no fuese ya el «hospicio de la aristocracia», con las incontables pérdidas sufridas, tenía que producir efectos beneficiosos para la religión de la cruz (cf. § 75, II, 1).

Es cierto que las ofensas inferidas a los nuevos súbditos católicos por algunos irresponsables gobiernos protestantes significaron una de las fuentes más hondas de la intranquilidad confesional que tanto perjudicó a Alemania durante el siglo XIX. No fue realmente la secularización el momento más apto para la coexistencia pacífica de las confesiones en Alemania. Y esto no porque faltaran en los antiguos Estados eclesiásticos valiosos intentos de carácter ecuménico (Merkle). Sin embargo, desligado ahora de las preocupaciones políticas y económicas, cobró nueva vida el ideal de la unidad de la Iglesia vinculada estrechamente a Roma[7]. La pastoral católica en conjunto se vio privada, para su bien, de toda ayuda

[7] Para el desarrollo puramente pragmático de la gran influencia de Roma, cf. § 106, III, 11.

externa, a veces forzada. Era el momento de replantearse la gran tarea cristiana de «desplegar las fuerzas internas del catolicismo y hacerlas fructificar».

f) Hoy ya no puede dudarse de que el tiempo estaba maduro para la desaparición de los pequeños Estados y, sobre todo, de los principados eclesiásticos. En su idea y en su realización, el Sacro Romano Imperio había quedado superado. La simplificación del mapa político de Alemania era condición indispensable para una posterior unificación nacional, que tendría, por su parte, enorme trascendencia para la historia de la Iglesia.

Aunque esta unificación cuajó al principio en una fórmula políticamente insuficiente y luego se desarrolló desmesuradamente siendo utilizada para desgracia de la propia nación y de Europa entera, lo cierto es que la unidad alemana en sí misma era entonces una necesidad histórica y, considerada globalmente, facilitaba considerablemente la labor de la Iglesia en el tiempo y en el mundo. Una de las principales tareas del siglo XIX consiste en tomar muy pronto conciencia de esas nuevas posibilidades.

Período segundo

EL SIGLO XIX: LA IGLESIA CENTRALIZADA EN LUCHA CON LA CULTURA MODERNA

§ 108. *PANORAMA POLITICO Y ECLESIASTICO*

I. LOS DIVERSOS PAISES

1. La Revolución francesa y su heredero, Napoleón, habían producido la desintegración definitiva del antiguo Imperio alemán (secularización, § 107).

2. Austria, con el famoso estadista Klemens von *Metternich* (defensor de la restauración), mantiene en el Congreso de Viena de 1815 (§ 111) la posición hegemónica de la Europa central. Durante los reinados de Francisco I (1806-1835) y Fernando I (1835-1848) el gobierno está en manos de Metternich, haciéndose cada vez más peligrosa la fuerza explosiva de las nacionalidades en que se basa la monarquía del Danubio. Otros indicios de tormenta como la *Wartburgfest* (1817: tercer centenario de la Reforma y conmemoración de la batalla de Leipzig) y la *Hambacher Fest* (1832: mitin liberal en el que se proclama la República Confederada de Europa) son objeto de una rigurosa censura por parte de la autoridad (Decretos de Karlsbad de 1819; los seis artículos de la Federación Alemana de 1832). Tras la revolución de 1848, que en un principio amenazó la existencia del imperio (caída de Metternich; fin de la hegemonía de Austria dentro de la Federación Alemana), asciende al trono Francisco José (1848-1916), cuya personalidad se convierte en el símbolo de la monarquía.

3. *Prusia* se consolida bajo el reinado de Guillermo III (1797-1840), tras las derrotas sufridas en la guerra contra Napoleón, y vuelve a ser una gran potencia europea. La secularización le supone enormes ganancias territoriales, como las sedes metropolitanas de Colonia y Tréveris y los territorios sufragáneos; los problemas confesionales que surgen a raíz de esta anexión conducen a las «discusiones de Colonia» (§ 115, II). La vida intelectual alcanza sus logros mayores en la filosofía y teología de Friedrich Schleiermacher, Georg Friedrich Hegel y Arthur Schopenhauer y en la ciencia histórica sobre todo de Leopold Ranke y Barthold Niebuhr. Las relaciones con la Iglesia evangélica se ven dificultadas por la disputa sobre el santoral y el intento de imponer la unión prusiana (§ 115). Federico Guillermo IV (1840-1861) mejora las relaciones con la Iglesia

católica. Las tensiones vuelven a crecer nuevamente durante el reinado de su sucesor, Guillermo I (1861-1868), principalmente por la política de Bismarck (el *Kulturkampf,* § 115, III).

4. *Baviera* acrecienta también sus territorios con la secularización (las diócesis de Augsburgo, Würzburgo, etc., la ciudad imperial de Nuremberg), pero ya no constituye un Estado puramente católico. Las relaciones con la curia se ven entorpecidas por el «edicto de religión» de 1818, que, a pesar de todas las protestas eclesiásticas, se mantiene en vigor. La disputa sobre la genuflexión (1838-1845; § 115) disgusta profundamente a los protestantes.

5. El nuevo *Imperio alemán* (1871) acusa desde el principio los rasgos propios del protestantismo prusiano. La desconfianza mutua entre el Estado y los católicos perdura incluso después del Kulturkampf. La distensión comienza cuando Bismarck otorga al papa el papel de árbitro en la disputa hispano-germánica por las islas Carolinas (1885). La situación no se modifica esencialmente hasta el comienzo de la Primera Guerra Mundial. La exhortación pontificia a la paz es rechazada en 1917. En cambio, las potencias aliadas respondieron en varias ocasiones a las llamadas del papa en favor de la paz.

6. *Francia:* Vuelven los Borbones (Luis XVIII, 1814-1824; Carlos X, 1824-1830) y consiguen afianzarse a pesar de —o mejor, a causa de— su estrecha unión con la Iglesia, que precisamente por eso va adoptando una postura eminentemente restauradora (de ahí se deriva el fomento indirecto del liberalismo laicizante). Ni siquiera el «rey burgués» Luis Felipe (1830-1848) es capaz de salvar su trono. En febrero de 1848 estalla la revolución, impulsada por vez primera por la población obrera. Francia se convierte en república, con Luis Napoleón como presidente. En 1851 Luis Napoleón es nombrado presidente vitalicio y en 1852 emperador. A partir de 1871 Francia vuelve a ser república. En un principio dominan las fuerzas conservadoras, pero poco a poco ocupan su puesto los liberales y anticlericales. En 1880 tiene lugar el debate contra la Compañía de Jesús. En 1901 se promulga la Ley de Asociación, de marcada tendencia antieclesiástica. La separación de la Iglesia y del Estado se consuma en 1905.

7. *Bélgica:* En conexión con la revolución de julio de 1830, los liberales y los clericales se alzan unidos contra Holanda. En 1831, las grandes potencias reconocen la independencia y permanente neutralidad de la nación y es elegido rey Leopoldo de Sajonia-Coburgo, emparentado con la casa real inglesa.

8. *España:* Los Borbones vuelven al trono en 1814. El intento de Fernando VII (1814-1833) de restaurar el régimen absolutista (llegando incluso a reimplantar la Inquisición) trae como consecuencia la pérdida de las colonias americanas entre 1810 y 1825 y una revolución interna (1820-

1823), cuya represión exige ímprobos esfuerzos. Tras la muerte de Fernando VII (1834), el país asiste a una serie de luchas dinásticas, que se prolongan hasta 1839, y que afectan a la Iglesia (expulsión del nuncio; persecución de las Ordenes religiosas y expropiación de los bienes de la Iglesia con la conocida ley de desamortización). Estas luchas debilitan sobre todo a la institución monárquica. La corriente liberal se va imponiendo con ayuda de Francia e Inglaterra. *1834-1841:* regencia de María Cristina, cuyo consejero más insigne es Donoso Cortés. Para este pensador, el racionalismo y el liberalismo constituyen un veneno disolvente. Donoso fue el primero en predecir la gran revolución futura, que vendría precisamente de Rusia. Durante el reinado de Isabel II (1843-1868) se firma un Concordato en 1851, en el que se reconoce la validez exclusiva de la religión católica en el país y se regula la restitución de los bienes eclesiásticos. Pero en 1868 otra revolución conduce a la destitución de la reina y a la libertad religiosa. Tras siete años de luchas entre los republicanos y los pretendientes españoles y extranjeros, es restaurada la monarquía en la persona de Alfonso XII (1875-1885). La Constitución proclama la libertad de cultos, pero prohibe a todos los no católicos la celebración de ceremonias públicas. La monarquía se mantiene hasta 1931.

9. *Portugal:* Se ve sacudido durante toda la primera mitad del siglo por continuas guerras civiles y pierde, por ello, la mayor parte de sus colonias, entre ellas Brasil, en 1822. La monarquía desaparece en 1910. La nueva república dispone ya en 1911 la separación entre la Iglesia y el Estado.

10. *Italia* (cf. § 113): El Congreso de Viena no trae a Italia la unidad nacional. El país sigue dominado por dinastías extranjeras: en el norte los Habsburgos y en el sur los Borbones. En 1820 y 1821 se registran disturbios revolucionarios en Nápoles y en el Piamonte, que son reprimidos por Austria, encargada para ello por la Santa Alianza. Es también Austria la que reprime los levantamientos que se suceden a partir de 1830. La revolución de febrero de 1848 en Francia salpica a Italia. Carlos Alberto de Cerdeña se coloca a la cabeza de la Italia revolucionaria, pero es reducido por el mariscal austríaco Radezki en Custozza (1848) y Novara (1849) y Carlos Alberto abdica en favor de su hijo Víctor Manuel II (1849-1878). Francia y Austria restablecen el viejo sistema. El papa, huido de Roma en 1848, vuelve a los Estados de la Iglesia con la protección de Francia. En 1859 Piamonte y Cerdeña (bajo el reinado de Víctor Manuel y el gobierno de su ministro el conde de Cavour, que habían creado un Estado liberal) vencen a los austríacos, con ayuda de Napoleón III, en las batallas de Magenta y Solferino. El entusiasmo nacional hace que se unan los principados italianos y Cerdeña (1860). En 1861 Víctor Manuel recibe el título de «rey de Italia». En Roma sigue dominando el papa con el apoyo de Francia, pero tras la retirada de las tropas francesas como consecuencia de

la guerra franco-alemana, los italianos conquistan Roma en 1870, y un plebiscito celebrado en la ciudad eterna decide su anexión al reino de Italia.

11. *Rusia:* En un principio consigue mantener su puesto hegemónico en Europa, obtenido al término de las guerras napoleónicas. El zar Nicolás (1825-1855), conservador radical, es, a partir del levantamiento de los decabristas, a cuya *cabeza* estaban básicamente jóvenes intelectuales, un combatiente decidido contra toda clase de fenómenos revolucionarios de Rusia y del resto del mundo, como había ocurrido en Hungría en 1848. El zar Nicolás presta su apoyo únicamente al levantamiento de los griegos, por el que siente simpatía en razón de la fe común (1827-1828). La sucesión en el trono (Alejandro II, 1855-1881) trae nuevas tendencias liberales, como la liberación de los campesinos en 1861 (que sólo llega a realizarse parcialmente a partir de 1880) y algunas otras reformas posteriores. A pesar de ello aumenta la radicalización en estratos de la intelectualidad (nihilismo).

A pesar de las duras medidas tomadas, la situación de los zares se va haciendo cada día más débil en el interior, dada su incapacidad para reducir los problemas sociales. La literatura, de enorme valor, tiende cada vez con mayor fuerza a un pesimismo cristiano, unido a una dura crítica social *(Turgeniew,* 1813; *Dostoiewski,* 1821-1881; *Tolstoi,* 1828-1910). Durante el reinado de Alejandro III (1881-1894) el consejero más importante es el procurador supremo del Santo Sínodo, Pobedonoszow. Los intentos de rusificación promovidos por el gobierno obligan a los súbditos católicos a exiliarse a las fronteras occidentales del país. Nicolás II (1894-1917) es todavía más débil que sus predecesores a la hora de hacerse con la situación.

En 1898 tiene lugar el primer congreso del Partido Obrero Social-demócrata de Rusia. Entre tanto, *Lenin* (1879-1924), desterrado en Siberia, elabora los fundamentos teóricos del comunismo, basándose en el materialismo histórico y dialéctico y, por tanto, en el ateísmo enseñado por Karl Marx († 1883) y Friedrich Engels. Continuos atentados ponen en peligro la vida de los más altos funcionarios y de los miembros de la familia imperial. En 1905 y 1906 estalla una revolución, cuya represión resulta muy difícil. Se implantan las libertades civiles: libertad de expresión, de reunión, sufragio universal. El zar sigue siendo jefe supremo de la Iglesia ortodoxa rusa, es decir, supremo protector y defensor del dogma. A pesar de ello aumentan los disturbios en el interior; el influjo incontrolable del enigmático y oscuro «monje» Rasputín repercute peligrosamente sobre la corte. En 1917 tiene lugar la revolución bolchevique. Las condiciones generales de vida de las Iglesias cristianas de Rusia se ven modificadas profundamente —mejor diríamos, se ven sacudidas— a partir de ese acontecimiento (§ 122).

12. *Escandinavia* se mantiene durante el siglo XIX al margen de los acontecimientos políticos. En Suecia —y también en Noruega a partir de 1905, tras su separación de Suecia— perdura la Iglesia estatal luterana. Los seguidores de otras confesiones (un porcentaje extraordinariamente reducido) disfrutaban hasta hace pocos años de escasos derechos políticos. La influencia de escritores escandinavos como Ibsen, Strindberg y, más tarde, en sentido más positivo, de Selma Lagerlöf es enorme y repercute de manera decisiva en la evolución de todo el mundo cultural hacia el socialismo (sobre Strindberg y Kierkegaard confróntese § 120).

13. *Suiza:* La evolución se ve condicionada, de una parte, por las luchas en el seno del protestantismo, y de otra, por la contraposición entre cantones católicos y liberales (protestantes). En la Suiza francesa se produce un resurgimiento que lleva a la fundación de una «église libre», de carácter opuesto a la iglesia estatal y al liberalismo. Las revoluciones cantonales de 1830 y 1831 ponen término en la mayoría de los cantones al régimen aristocrático y a la iglesia estatal, sin aclarar las relaciones entre el poder político y la Iglesia. A partir de entonces surgen en la Suiza alemana tres grupos protestantes (la derecha pietista y ortodoxa, el centro y la izquierda liberal radical). La influencia de la izquierda crece y pone en peligro las relaciones con los católicos. En 1828 se llega a un acuerdo con la curia: creación de nuevas diócesis nacionales (con excepción de Constanza), directamente sometidas a Roma. A partir de 1830 comienza la lucha contra el catolicismo, que se agudiza en Lucerna, donde los derechos civiles del cantón estaban unidos a la fe católica. En cambio, en Aargau se modifica la constitución en sentido liberal. Los intentos de expulsión de los jesuitas llevan a los siete cantones católicos a formar por separado una federación que luego resulta derrotada. En 1848 se promulga una nueva constitución federal: libertad e igualdad de derechos para todas las confesiones, pero expulsión de los jesuitas. En 1874, una revisión constitucional separa las escuelas de las Iglesias.

14. *Inglaterra* (incluidas Escocia e Irlanda). A raíz de la derrota de Francia posee una absoluta hegemonía marítima. En el transcurso del siglo XIX se convierte en la primera potencia mundial. El poderío británico culmina en la era victoriana (por la reina *Victoria,* 1837-1901). Desde la Primera Guerra Mundial se registra un lento retroceso, adquiriendo los Estados Unidos el puesto de Inglaterra. Todavía durante el siglo XIX tiene lugar la transformación del Empire en la Commonwealth of Nations. Con esta transformación Inglaterra salva su influencia sobre el continente europeo durante el siglo XX.

En política interior el liberalismo dominante suscita numerosas reformas, especialmente la del derecho al sufragio en 1832. Aumenta la importancia de la Cámara de los Comunes, a costa de la aristocracia.

La Iglesia católica consigue éxitos importantes. En 1829 se deroga el Acta de 1673, en virtud de la cual quedaban los católicos excluidos del disfrute de los derechos políticos. El Decreto de emancipación, también de 1829, garantiza a los católicos la plena igualdad de derechos civiles. Este hecho es de particular importancia para Irlanda (donde hay mayoría católica), hasta entonces dominada y oprimida por el estamento superior, inglés y anglicano (esto trae consigo el acceso de los católicos irlandeses a los cargos públicos y al parlamento). A pesar de ello, la iglesia nacional de Irlanda sigue siendo la Iglesia anglicana, viéndose los católicos irlandeses obligados sorprendentemente a pagar los diezmos a dicha Iglesia. Esta situación se prolonga hasta 1869, año en el que se concede un estatuto eclesiástico para Irlanda. El movimiento de conversiones a la Iglesia católica, iniciado entre los anglicanos hacia 1840, a consecuencia del movimiento de Oxford, aporta al catolicismo inglés un notable crecimiento de energías (Newman, § 118, III).

La vida de la Iglesia anglicana a lo largo del siglo XIX está caracterizada por tres tendencias: 1) El partido evangélico, o de la «iglesia baja» (surgido del despertar religioso del siglo XVIII); 2) El partido de la «iglesia alta» (aristocracia y alto clero, con mentalidad de iglesia nacional), revitalizado religiosamente desde 1833 por el movimiento de Oxford, en las tres formas de tractarianismo, puseyismo y ritualismo; 3) La tendencia eclesial amplia, que intenta liberalizar la teología anglicana y desarrolla una intensa actividad social.

Durante el siglo XX se registran entre los anglicanos intensos esfuerzos ecuménicos; el movimiento de Oxford sigue progresando (movimiento anglocatólico). En el período 1927-1929 se produce la polémica sobre la revisión del Common-Prayer-Book. Los disidentes avanzan también considerablemente y mantienen una activa vida religiosa. A los metodistas, baptistas y cuáqueros se añaden tres nuevas denominaciones: irvingianos (proféticos y apocalípticos), hermanos de Plymouth (contrarios a toda clase de iglesia) y el Ejército de Salvación (lucha contra el vicio).

En Escocia se registra un resurgimiento dentro de la Church of Scotland (iglesia nacional reformada). En 1843 se produce, tras largas polémicas sobre la constitución de la iglesia, una secesión, la de la iglesia libre de Escocia (que desarrolla una intensa vida de piedad). En 1929 se produce la reunificación de esta iglesia libre con la iglesia nacional. La teología dialéctica es objeto de vivo interés.

15. Los *Estados Unidos de la América del Norte,* que a lo largo del siglo XIX se van extendiendo hasta las costas del Pacífico, pasan al puesto de gran potencia y se convierten en el principal Estado industrial. A pesar de la completa separación entre Iglesia y Estado, la importancia de las diversas denominaciones cristianas en la vida pública es muy notable. Hasta comienzos del siglo XX los católicos apenas tenían influencia, e

incluso en parte eran considerados como indeseables (lucha del Ku Klux Klan contra negros, judíos y católicos). Su extracción social la constituían inmigrantes de modesta procedencia y nivel cultural. La fuerte corriente migratoria constituida por intelectuales del centro y el oeste de Europa, iniciada a partir de 1848, influye también sobre la vida eclesiástica. Merece una mención el «americanismo», desviación doctrinal de los católicos norteamericanos (Isaak Hecker), condenada en diversos momentos por la curia romana (la primera vez en 1899).

Durante el siglo XX el desarrollo del catolicismo es muy notable y abarca muy diversos campos (la enseñanza, las universidades, la ciencia).

16. En los *países latinoamericanos* el catolicismo sigue siendo la religión dominante. La independencia de las metrópolis europeas supuso una acusada falta de sacerdotes, y, junto con ella, una decadencia peligrosísima del nivel religioso y de las perspectivas cristianas. En el transcurso del siglo se va imponiendo la separación de Iglesia y Estado en México, Brasil y algunas pequeñas repúblicas. En México tiene lugar ya en 1858 la confiscación del patrimonio eclesiástico y la proclamación, al mismo tiempo, de la libertad de religión.

17. *Asia. a) Oriente Próximo.* El siglo XIX se caracteriza por la penetración de las grandes potencias europeas en el Imperio otomano, que hasta entonces había mantenido una posición de hegemonía sobre sus dominios europeos, sobre el norte de África y sobre todo el mundo árabe hasta el golfo Pérsico. La caída de Turquía se consuma en 1918. Pueden señalarse las siguientes etapas: 1881, Túnez pasa al dominio de Francia; 1911-1912, Trípoli y Libia al poder de Italia; 1882, Egipto al de Inglaterra (independizado en 1922); 1917, Irak al de Inglaterra (independizado en 1932, pero bajo protectorado británico); Siria es protectorado francés desde 1920; Palestina, protectorado británico desde 1918. En 1853 y luego en 1877-1878 Rusia intenta inútilmente una incursión en Turquía, con la supuesta intención de proteger del sultán a los súbditos de religión ortodoxa. Francia aparece entonces como potencia defensora de los católicos. Se vuelve a plantear la disputa de los Santos Lugares por las potencias europeas. El Oriente Próximo sigue fiel en sus enclaves cristianos a la religiosidad ortodoxa. Desde 1908-1909 los cristianos disfrutan de igualdad de derechos en Turquía. A pesar de ello, a comienzos de la Primera Guerra Mundial tiene lugar una dura persecución de los cristianos armenios, de los cuales muchos habían pasado al protestantismo por obra de las misiones americanas.

b) La *India* es a comienzos del siglo XIX posesión de la «East India Company». En 1858, el gobierno británico toma posesión de la administración (en 1877 la reina Victoria es coronada emperatriz de la India). En 1919 se promulga una nueva constitución con autogobierno

parcial. En 1920 Gandhi comienza su lucha tenaz por la independencia de la India, que en 1947 se convertirá en realidad.

La Iglesia católica experimenta durante los siglos XIX y XX un constante crecimiento en la India. El trabajo de los antiguos misioneros (sobre todo de la época portuguesa en el siglo XVI) constituye una buena base. El patronato concedido en el siglo XVI a los portugueses sobre todos los católicos de la India queda limitado a raíz de los concordatos de 1886 y 1928, y en 1950 se circunscribe a las posesiones portuguesas (Goa), mantenido hasta 1961. Los cristianos siro-nestorianos, que en parte viven desde 1596 en comunión con Roma, son atraídos por el movimiento reunificador a posiciones aún más próximas a la Iglesia católica.

Las misiones protestantes (anglicanos, baptistas americanos, luteranos influidos por el pietismo y procedentes de Alemania y Escandinavia) consiguen una notable difusión, principalmente a partir de 1858.

En 1957 los católicos romanos sumaban en la India la cifra de 4,93 millones, frente a 4,73 millones de protestantes, 1,26 de cristianos sirios no unidos a Roma (dentro de una población total de cerca de 400 millones).

c) El *Imperio chino* ofrece durante el siglo XIX un aspecto desconsolador, al no haberse realizado la necesaria reforma del campo. Los funcionarios están corrompidos. La pobreza del campesinado es tremenda. China es el campo apropiado para las potencias extranjeras, perdiendo la guerra del opio contra Inglaterra (1840-1842), en la que pasa Hong-Kong a dominio inglés. Los tratados de 1858 y 1868 abren el país a las potencias europeas y americanas. La revolución de Taiping (1850-1865) y las sublevaciones de los mahometanos en Yunnan (1855-1873) devastan el país, de lo que se aprovechan las grandes potencias para asegurarse zonas de influencia (Rusia y Japón al norte, Inglaterra y Francia al sur, y más tarde también Alemania al norte). Hacia 1900 se cierne sobre China la amenaza de un reparto formal del territorio entre las potencias europeas, que sólo fracasa por las rivalidades surgidas entre ellas.

La penetración de los europeos vuelve a posibilitar la actividad de las misiones cristianas a partir de 1842. Las misiones católicas (Tratado de Nanking de 1842) consiguen empalmar con los restos de las misiones de los jesuitas (aún se mantenía la diócesis de Pekín). Karl Gützlaff funda en 1826 las misiones evangélicas, que, a partir de 1842, se extienden a todo el territorio chino partiendo de Cantón.

De hecho, tanto las misiones católicas como las evangélicas, como dice Latourette, fueron «cómplices del imperialismo occidental» (su actividad propiamente dicha comienza al terminar la «guerra del opio»). Por ello la xenofobia actual se dirige también contra el cristianismo. El levantamiento de los boxers en 1900, reprimido por las grandes potencias, se oponía también a los misioneros. La descomposición interna y la

debilidad de China en su política exterior alcanza su culminación hacia 1920 y durante los años siguientes.

d) Japón: Después de largos siglos de aislamiento se abre a los extranjeros en 1854, estableciendo relaciones diplomáticas y comerciales con las grandes potencias. Durante los años siguientes a 1860 se introducen radicales reformas internas en la constitución del Estado, en la economía y en el ejército, y se implanta el sufragio universal.

Con el establecimiento de las relaciones con las potencias europeas se reanuda la actividad de las misiones cristianas (el cristianismo había sido prohibido en 1612), que empalma con los restos de «cristianos clandestinos». En 1876 se levanta la prohibición del cristianismo y en 1884 se establecen las garantías de la libertad de religión. En 1859 da comienzo la actividad católica por medio de la «Société des Missions Étrangères». Esta empresa ve entorpecidas sus actividades al mezclarse los objetivos específicamente misioneros con otras finalidades de carácter económico y político, surgiendo disputas entre las diversas congregaciones misioneras y apareciendo la incompatibilidad del cristianismo con la religión del Estado (el sintoísmo; problema de la acomodación). En 1912 la población católica se cifra en 66.134 personas; en 1933 se eleva ya a 100.491; en 1957 los católicos japoneses eran 242.000 sobre una población total de 97 millones. En 1923 las iglesias y misiones evangélicas se unen en un «Consejo Nacional de los Cristianos». En 1956 había en el Japón más de 330.000 cristianos evangélicos.

La victoria del Japón en las guerras contra China de 1894-1895 y contra Rusia en 1904-1905 la colocan en el grupo de las grandes potencias. Su superpoblación determina forzosamente una política expansionista.

18. *África* no reaparece en la política hasta la segunda mitad del siglo XIX, cuando las potencias de la Europa central y occidental incluyen al continente africano en su sistema imperialista. Hasta 1860 no existen más que algunas colonias europeas en las costas, de las que sólo se adentran en el interior del continente la colonia de El Cabo (perteneciente a Inglaterra desde 1806), Mozambique (portuguesa desde el siglo XVI), Angola (perteneciente igualmente a Portugal desde 1574) y Argelia (incorporada a Francia desde 1830).

A partir de 1834 surgen en Sudáfrica colonias europeas independientes, fundadas por residentes de la colonia de El Cabo (Natal, Orange, Transvaal). Los únicos Estados independientes (en sentido europeo) que subsisten en África son el antiquísimo Imperio etíope, cristiano-copto, y la República de Liberia, fundada por antiguos esclavos norteamericanos.

Alrededor de 1860 comienza la penetración política y económica de los europeos en el interior de África y su consiguiente partición, sin tener en cuenta las fronteras tribales, concluida prácticamente en 1900.

La Primera Guerra Mundial, que, contrariando anteriores acuerdos, se propaga también al continente africano, constituye una fuerte sacudida para el prestigio de los blancos.

Las misiones católicas de África experimentan durante el siglo XIX una formidable expansión. Pero el momento culminante de esta expansión coincide con el de la absoluta influencia ejercida por los europeos. Es importante la encíclica de León XIII, publicada en 1888, contra la esclavitud.

También las Iglesias protestantes hacen considerables progresos en África durante el siglo XIX. Como fruto de la misión surgen jóvenes Iglesias en el siglo XX.

19. *Australia:* El carácter de Australia (antigua colonia penal) se ve modificado por la corriente de emigrantes libres, que relega a un segundo plano a la población indígena, reacia a todos los intentos misioneros. En el transcurso del siglo XIX el continente se va abriendo cada vez más, lo que determina la nueva fundación de colonias inglesas, que se agregan a la antigua colonia penal de Neusüdwal, fundada en 1788. Desde 1850 Inglaterra concede a seis colonias, independientes entre sí, el derecho a su autogobierno y administración. En 1901 se convierten en la «Commonwealth of Australia».

La situación eclesiástica es la siguiente: la instauración de la Iglesia anglicana de Australia comienza en 1836 con la creación de una diócesis. Poco antes había sido nombrado un obispo católico, con sede en Sydney (en la actualidad, la Iglesia católica es la primera en importancia de Australia, después de la anglicana). Los disidentes ejercen también un notable papel en la vida eclesial de Australia (los presbiterianos comienzan en 1812, los congregacionalistas en 1830 y los baptistas en 1831). Algunos benedictinos españoles expulsados de la Península Ibérica por las leyes contra las Ordenes religiosas se establecieron en el oeste desde 1845 y uno de ellos llegó a ser obispo de Perth; pero no tardaron en surgir disensiones entre ellos y los fieles de origen irlandés. Su monasterio de New Norcia, fundado en 1847, fue erigido en 1867 en abadía *nullius,* centro de una futura diócesis. Sus fundadores fueron los PP. Rosendo Salvado (1814-1900) y José Benito Serra (1810-1886), ambos monjes de San Martín Pinario en Santiago de Compostela. El P. Salvado, de carácter alegre y animoso, fue el alma de la misión y la abadía y, nombrado en 1849 obispo de Puerto Victoria, a ella volvió después de suprimirse la diócesis años más tarde. Escribió unas deliciosas *Memorias históricas sobre Australia,* redactadas primero en italiano, y publicadas en Roma en 1851, y luego en español (última edición, Madrid 1950).

Desde Australia parten las misiones hacia las islas del Pacífico, llevada a cabo principalmente por la London Missionary Society, que contribuye con gran actividad a llevar el cristianismo a numerosas islas.

II. LOS PAPAS

Nos conformaremos con indicar aquí unos breves apuntes sobre la *serie de papas* de los siglos XIX y XX, con el fin de señalar el marco en el que discurre la vida de la Iglesia. Esta vida se ve condicionada hasta tal punto por la curia, o mejor, por cada uno de los ocupantes de la Sede Apostólica, especialmente a partir de 1830 (Gregorio XVI), que la historia de la Iglesia de nuestra época viene a ser la historia de los papas. Cada uno de los pontífices tendrá su lugar específico en la exposición de la vida de la Iglesia.

Tras la restauración de los Estados de la Iglesia por obra del Congreso de Viena, *Pío VII* (Barnaba L. Chiaramonti; 1800-1823) intenta robustecer nuevamente el poder político de la sede pontificia en el interior. Se promulga una constitución para los Estados de la Iglesia, con la supresión de los privilegios feudales, que no logra la aceptación de los «Carbonari» (sociedad secreta de patriotas italianos). El obstáculo principal era la permanencia en manos del clero de la administración y la justicia. Sus ataques obligan al papa a adoptar una actitud defensiva, excomulgando a los Carbonari. En 1814 se restaura la Compañía de Jesús (cf. §§ 106-107).

León XII (Annibale della Genga; 1823-1829) agudiza el proceso reaccionario. En política exterior su pontificado es afortunado: se firman numerosos concordatos, se crean nuevas diócesis y se promueve la actividad misionera.

Pío VIII (Francesco Castiglioni; 1829-1830), hombre sumamente piadoso y erudito. Durante su pontificado tuvo lugar la emancipación de los católicos ingleses.

Gregorio XVI (Bartolomeo Cappellari; 1831-1846), antiguo general de los camaldulenses, intervino enérgicamente en defensa de la soberanía de la Santa Sede y puso las bases de la doctrina de la infalibilidad. Fue un enemigo irreconciliable de la moda liberal (bula *Mirari vos,* § 113) y de los intentos de unificación nacional italiana. Hubo de enfrentarse continuamente con disturbios y revueltas en los Estados de la Iglesia. Fue promotor del arte y de la ciencia, entre otros de Thorwaldsen, § 112.

Pío IX (Giovanni M. Mastai-Ferretti; 1846-1878; § 113). Pérdida de los Estados de la Iglesia. Concilio Vaticano I (§ 114).

León XIII (Vincenzo G. Pecci; 1878-1903). Cinco importantes encíclicas sobre la doctrina del Estado, que se pronuncian a favor de una amplia democracia y apuntan líneas fundamentales para al solución de la cuestión social. Se establecen buenas relaciones con los países no católicos (Alemania, Inglaterra, América; § 115 y siguiente).

Pío X (Giuseppe Sarto; 1903-1914; disputa antimodernista, § 117 y siguiente).

Benedicto XV (Giacomo della Chiesa; 1914-1922). Intenta inútilmente servir de mediador entre los dos frentes con motivo de la Primera Guerra Mundial (§ 125).

Pío XI (Achille Ratti; 1922-1939). Conclusión de los Pactos Lateranenses, Acción Católica (§ 125), firma del Concordato con el Reich en 1933.

Pío XII (Eugenio Pacelli; 1939-1958), antiguo nuncio en Alemania. Dogma de la Asunción de María, proclamado en 1950 (§§ 125, 126).

Juan XXIII (Giuseppe Roncalli; 1958-1963). Convocatoria del Concilio Vaticano II. Primer Sínodo Romano celebrado desde hacía siglos. Intento de reorganizar la pastoral de las grandes ciudades. Por su sencillez y buen sentido consigue, a pesar de sus cortos años de pontificado, cambiar el rumbo de la Iglesia y sus relaciones con el mundo moderno (cf. § 126).

Pablo VI (Giovanni Battista Montini; 1963-1978). Continuación del Vaticano II y actividad reformadora.

Juan Pablo I (Albino Luciani). Su pontificado fue en extremo breve, falleciendo treinta días después de su proclamación (28-9-1978).

Juan Pablo II (Karol Wojtyla), el papa peregrino y viajero, ávido del contacto directo con las grandes masas populares. Fue proclamado el 22-10-1978. En los cuatro primeros años de su pontificado visitó México, Polonia, Irlanda, Estados Unidos, Turquía, cinco países de África Central, Francia, Brasil, Alemania y España.

§. 109. *SITUACION HISTORICA DE LA IGLESIA Y SU ACTIVIDAD A LO LARGO DE LOS SIGLOS XIX Y XX*

Cuanto mayor es nuestra proximidad a los acontecimientos más difícil nos resulta situarnos por encima de ellos. Cuanto mejor caemos en la cuenta de los detalles más fácilmente se nos escapan las grandes líneas de la evolución. Tal es la situación en la que nos encontramos respecto del pasado más reciente. La dificultad de dar con el elemento decisivo es mayor.

El punto de partida debe ser, lógicamente, la vinculación del siglo XIX con el XVIII. Esto nos obliga a remontarnos a las actitudes espirituales fundamentales que crearon y dominaron toda la Edad Moderna[1]. Es preciso recordar sobre todo que la Iglesia se encuentra ahora ante una cultura arreligiosa y antieclesiástica, una cultura no cristiana que se ha ido secularizando e independizando progresivamente. La existencia de tal cultura y su carácter determinan el ambiente espiritual y, por tanto,

[1] Lo que aquí vamos a tratar tiene, por tanto, su base en el § 73 y ha de completarse con lo que en él indicamos.

también las condiciones a que se ve sometida la Iglesia en su actividad y objetivo.

La palabra «objetivo» debería ser evitada cuidadosamente cuando nos referimos a la relación de la Iglesia con los pueblos, ya que es una palabra inexacta. Pero el vernos obligados a su empleo está ya indicando, queramos o no, que se ha producido un fallo de extraordinaria gravedad, la pérdida de una ocasión importantísima. Numerosos representantes de la Iglesia no reconocieron en su momento las razones que justificaban la vida independiente de esos pueblos, o si las reconocieron fue con poca decisión. Quedó así sin solucionarse una tarea necesaria ya desde la Edad Media: suscitar el nacimiento de un laicado adulto en la Iglesia, de un laicado con sus peculiares formas de piedad. Aquí vamos a describir en primer lugar el cuadro general de la época y luego, sobre este telón de fondo, trataremos de poner de relieve lo peculiar de la historia de la Iglesia en este período.

I. EVOLUCION INTELECTUAL Y SOCIAL

1. Un primer punto de referencia nos viene dado por la complejidad de los acontecimientos (§ 73, I). Esta época carece por completo de unidad sustancial y profunda.

Antes de la Revolución francesa la divergencia de las corrientes ideológicas estaba casi completamente camuflada. A pesar de los radicalismos mencionados, la ideología dominante durante el siglo XVIII era todavía muy unitaria. Los europeos, como hemos visto, permanecían bastante unidos en torno a tres temas: «Dios», la «virtud» y el «más allá». En el siglo XIX, en cambio, esta ideología unitaria no existe, fuera de la Iglesia, más que en una medida muy reducida. La razón es obvia: el siglo XIX lleva a su forma extrema las actitudes fundamentales de la Edad Moderna. Sus movimientos (especialmente a partir de 1850) muestran un radicalismo ideológico de que carecían los similares o iguales de los siglos anteriores. Las ideas *disolventes,* en gran parte recibidas del pasado, son ahora llevadas a sus últimas consecuencias. El siglo XIX es heredero de una múltiple labor disgregadora que había durado más de cuatro siglos y es, sobre todo, albacea de la Ilustración y de la Revolución francesa. Por otra parte, estos dos acontecimientos, así como la secularización, que comienza en Alemania en 1803 y termina en el aspecto político, aunque no en el cultural y espiritual, con la destrucción de los Estados eclesiásticos en 1870, separan teórica y prácticamente al siglo XIX del pasado. En el terreno eclesiástico esta separación constituye un hecho especialmente claro. Tengamos en cuenta la precaria situación en que se encuentran por los años 1860 y 1870 las Ordenes religiosas, que constituyen un factor primordial para la vida de la Iglesia. La mayor parte de los conventos, incluso en los países católicos, desaparecieron por obra de la

secularización. Únicamente en Baviera intentó Luis I reconstruir las abadías benedictinas, y llegó incluso a fundar una nueva en su ciudad residencial (San Bonifacio)[2]. El pasado radicaba en un noventa por ciento en un pasado eclesiástico, que, mientras siguió influyendo de un modo visible en las manifestaciones religiosas y sociales del pueblo, la influencia de las ideas revolucionarias fue limitada. Pero ahora, poco a poco, habían desaparecido los obstáculos que se oponían al individualismo y al subjetivismo. Todas las formas del objetivismo y de lo objetivo fueron destruidas. No solamente los dogmas cristianos fueron puestos en cuestión, sino la propia autoridad externa, al igual que la objetividad del mundo, y las leyes universalmente válidas del pensar y del obrar, a las que se sentía ligado el entendimiento.

2. El subjetivismo degeneró en escepticismo o, más concretamente, en relativismo, en la convicción o incluso en el mero sentimiento de que nada es seguro y siempre válido, de que se puede defender cualquier opinión, por extraña y radical que sea, lo mismo en el arte que en la economía, la filosofía, la ciencia o la religión. En vez de sacar del progreso de los estudios históricos el sentido de la tradición, no se ve, con una miopía racionalista y unilateral, más que un cambio de soluciones, la falta de una consistencia firme. Este relativismo, creciente con el paso de los decenios, modificó en una medida terrible la imagen de toda la existencia espiritual del hombre. Fue y sigue siendo el más grande proceso de descomposición interna que ha experimentado la humanidad desde que la conocemos por la historia. Cada uno comenzaba, por así decirlo, desde el principio, y el resultado lógico era un caos inconmensurable de opiniones, sistemas y tendencias en todos los campos de la vida práctica, intelectual y artística. El sistema del «como si» (Vaihinger), que significa una terrible incomprensión para lo real, para lo simplemente existente, era y sigue siendo el resultado final de esa «búsqueda» y esa prueba, que habían perdido todo su sentido.

La función propiamente religiosa y, por lo mismo, la función histórico-eclesiástica de esta evolución, en sentido estricto, se va cumpliendo mediante una considerable reducción de la fe y de la moral, que se manifiesta en la progresiva mundanización, que lo va abarcando todo. Cada vez un mayor número de personas cifra el sentido de la vida en el placer; en el nivel más elevado, no es el servicio, sino el beneficio. En nuestros días ha adquirido peligrosas dimensiones la decadencia de la conciencia del deber, conciencia que debe sustentar la vida entera.

3. *a)* En el campo social esta época se caracteriza, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX, por la aparición del «cuarto Estado» y su miseria (el proletariado). De la idea democrática se pasa a la

---

[2] Todos los conventos fueron obligados a fundar y mantener escuelas.

idea socialista. Como su antagonista, el nacionalismo, también el socialismo se extiende a todo el mundo, de tal forma que llega a condicionar el cuadro cultural completo de la época.

b) La índole y el crecimiento del socialismo están fuertemente vinculados a la economía moderna (el capitalismo y la industrialización) y a los especiales problemas que plantean las grandes ciudades[3] o las ciudades industriales, en las que crecen vertiginosamente sus suburbios miserables, con falta de espacio y con un ambiente radicalmente extraño a la fe, a la oración, a la Iglesia, en cuya realidad tienen igualmente culpa los propios cristianos. Las consecuencias y repercusiones de todo ello se irán agudizando por la falta de una legislación social que proteja a los económicamente débiles, que no aparecerá hasta finales de siglo. Los elementos más importantes que gravitan sobre este gigantesco problema son los siguientes:

1) El maquinismo hace que el trabajador se vea condenado a una actividad embrutecedora, desprovisto de todo tipo de creatividad y, por tanto, sin la más mínima, o muy escasa, satisfacción en el trabajo. La lucha por la existencia material se va endureciendo cada vez más, dejando muy poco espacio que permita valorar como tal la prestación del trabajo[4] y el mundo de la fe, la redención y el amor, aumentando, en cambio, las tensiones que favorecen el odio y la amargura.

2) La destrucción de la tradición. El hecho de que decenas y centenares de miles de hombres se encuentren de repente amontonados en un mismo lugar, en un «espacio» relativamente estrecho, sin ser dueños del suelo que pisan y careciendo de todo vínculo con las generaciones pasadas, hace surgir necesariamente masas sin tradición y sin internos lazos vinculantes. «Sin tradición» quiere decir en este caso: sin relación con los poderes del orden y de la autoridad y, por tanto, con el cristianismo, con la Iglesia, con la religión, con el Estado.

3) La despersonalización del trabajo humano y su desvinculación de la naturaleza.

4) Ausencia acusada del espíritu cristiano del amor al prójimo e incomprensión tanto respecto de las indigencias corporales y espirituales del «proletariado» como de los más elementales principios de justicia social en las clases poseedoras.

5) El hecho de que, fatalmente, la Iglesia cayó muy tarde en la cuenta de la cuestión social (después de Marx y de Engels) y que luego realizó sólo a medias las vehementes exhortaciones hechas por grandes figuras (Ketteler y León XIII entre los católicos; Wichern y Stöcker en la Iglesia evangélica). La cristiandad del siglo XIX cumplió muy deficientemente sus

---

[3] La gran ciudad reúne a cientos de miles de hombres en un territorio en el que desde hace siglos había apenas algunos miles o decenas de miles.

[4] La única cuestión que puede plantearse es tan sólo la cuestión del salario.

deberes sociales y por esta razón es también culpable de la apostasía de la clase trabajadora, buena parte de la cual pasó a las filas del bolchevismo, fundamentalmente ateo.

4. Las líneas de este cuadro no parecen ser completas. A principios del siglo XIX se encuentra el romanticismo, consciente del valor de la tradición. Y, sobre todo, el ideal comunitario del socialismo parece contrarrestar el dominio del subjetivismo. Es cierto que en todo esto se encuentran reacciones muy significativas y aun puntos de arranque nuevos. Pero en el siglo XIX estos movimientos no poseen todavía fuerza suficiente para desviar de su camino el desarrollo expuesto de la época.

Por lo que se refiere al romanticismo, su nostalgia por las fuerzas y estructuras objetivas de la Edad Media estuvo sostenida por tendencias completamente subjetivas y sentimentales. Por otra parte, el socialismo del siglo XIX (al menos el socialismo del continente), con su radical negación de toda autoridad superior, se basa en la tendencia subjetivista del individuo y de una clase social en particular. El siglo XIX es la época del subjetivismo incluso en el campo político. Las excepciones son sólo aparentes. El mismo estado reaccionario de Prusia y la Austria de Metternich son resultado del absolutismo ilustrado, cuya esencia ya se había revelado en el «subjetivismo despótico» de Napoleón. Y aunque en la «Restauración» (1815-1830-1848) influyeron ideas más universales y objetivas (por ejemplo, en la Santa Alianza), tales ideas no pueden juzgarse representativas de la época. Fueron simplemente un intento, a menudo de carácter eminentemente subjetivo y egoísta, de frenar la evolución individualista liberal en el campo político. Un ejemplo de estos intereses egoístas es la intervención de la Santa Alianza en favor de los monarcas ibéricos e italianos en el primer tercio del siglo. Este objetivo no se alcanzó. El verdadero proceso evolucionó, como es sabido, hasta llegar, a través de esta reacción y de las etapas de 1830 y 1848, al moderno Estado constitucional y a su parlamentarismo liberal. Por otra parte, en este Estado se inició ya una evolución hacia el nacionalismo moderno del Estado popular y cultural. Su objetivo consistió en el desarrollo autónomo de todas las fuerzas internas y de la fisonomía étnica de la nación y en conservar firmemente ese carácter frente a todos los demás Estados para asegurar su papel en el mundo y garantizar para el futuro sus intereses económicos, expresión suprema del individualismo como «personalidad popular».

5. Este particularismo nacional sólo fue superado superficialmente por las grandes relaciones internacionales, fuesen diplomáticas o culturales, que trajeron consigo al final del siglo las comunicaciones, el comercio, el telégrafo, los congresos mundiales de ciencia y de economía, de las misiones y del socialismo, y el intercambio de cultura, costumbres y bienes de consumo, provocado por los nuevos imperios mundiales. Todas estas conexiones tuvieron y tienen enorme importancia desde múltiples aspectos,

pero, o bien fueron y siguen siendo expresiones del particularismo nacional (mejor dicho, nacionalista) que se repartió el mundo, o no han tenido importancia alguna en la configuración real de la época. Al enfrentarse con la primera prueba, todo este comunitarismo se desmoronó, como pudimos observar, al iniciarse la Primera Guerra Mundial (1914-1918), por no existir una verdadera comunión cristiana y católica entre los dos frentes en lucha. El fenómeno se repitió pocos años después con ocasión de la Segunda Guerra Mundial (cf. § 125, 12). El nacionalsocialismo, el estalinismo y el comunismo chino son pruebas todavía más espeluznantes de lo dicho. En este confuso período de nacionalismo los pueblos «jóvenes» africanos y del Tercer Mundo dan la impresión de sufrir un retroceso.

II. LA IGLESIA

1. ¿Qué repercusión tuvieron todos estos fenómenos en la acción de la Iglesia en pro de los hombres? ¿Cómo se puede valorar aquí en su incidencia positiva o negativa el entorno humano? En términos generales, la respuesta es muy clara: una coyuntura desfavorable para la Iglesia en todos los frentes. Por una parte, las tendencias descritas no constituyen únicamente puntos aislados de la existencia, sino que la caracterizan en su totalidad y la dominan. Es muy poco el tiempos y muy pocas las energías que quedan para dedicarlas a la religión y a la Iglesia. Por otra, estas mismas tendencias manifiestan una hostilidad expresa contra la Iglesia, contra el cristianismo y hasta contra la religión.

2. Encontramos, en primer lugar, la existencia de una cultura decididamente profana y secularizada, en discrepancia total con la Iglesia y el cristianismo. La separación de Iglesia y Estado durante la Revolución francesa sólo era expresión del alejamiento existente entre la Iglesia y la cultura, entre la Iglesia y la «vida»; era un medio para hacer más profunda todavía esa separación. La Iglesia y la religión habían creado siglos atrás la sociedad y su papel dirigente había sido decisivo. Ahora quedaban convertidas en factores puramente «sociales» (el bautismo, la confirmación, el matrimonio por la Iglesia y las exequias no eran más que acontecimientos familiares cuya realización había de responder a la consideración social).

Más aún: muchos elementos de esta cultura son directamente hostiles a la Iglesia porque sus tendencias más profundas van en contra de lo estable, lo objetivo, lo autoritario, lo intocable, lo sobrenatural y revelado, es decir, contra todo lo que en ella es esencial. Pero también a menudo es hostil a la Iglesia por cierto odio directo contra ella. En el socialismo, enemigo de toda autoridad que no sea la del proletariado, esta contraposición resalta de manera violenta. Son análogos los contrastes en el

terreno intelectual entre doctrina y teología católica o del dogma cristiano en general con el principio relativista de la evolución, con las exigencias del nacionalismo exagerado, con las intromisiones del moderno Estado en la cultura (la lucha por la enseñanza, que se da en todas partes; cf. la lucha actual de los Estados bolcheviques contra las Iglesias cristianas, y concretamente contra sus dogmas).

El rasgo que mejor manifiesta y caracteriza el amplio y absoluto predominio de estas actitudes apartadas de la Iglesia o contrarias a ella es el hecho de que también inciden en la formación espiritual y en la vida práctica de los católicos, al principio en los círculos cultos y preferentemente en las ciudades, y más tarde en las capas inferiores y en el campo.

3. De lo dicho podemos deducir qué es lo peculiar de la acción de la Iglesia durante el siglo XIX. No se trata de resolver aislados problemas, aunque sean importantes, sino de crear nuevas *bases* para su tarea misionera, que debe abarcarlo todo: la reconquista de la vida, la reconciliación de la cultura con la Iglesia, de una cultura cuyo nuevo Dios era la «ciencia» y el placer[5].

¿Cómo intentó la Iglesia, despojada de todo poder político[6] y con sus únicas fuerzas religioso-morales, llevar a cabo esos propósitos?

4. El fundamento de la vida interna de la Iglesia estriba en la unidad de su fe; el de su vida externa se apoya en su relación con el Estado. En el siglo XIX se concentró en tres grandes problemas: fe y ciencia, Iglesia y Estado, unidad de la Iglesia (centralización en Roma y en torno a Roma).

El problema «fe y ciencia», es decir, el problema relativo a los fundamentos de la teología (en el sentido de construirla nuevamente) estaba planteado como consecuencia de la obra destructora de la Ilustración. Efectivamente, la Ilustración, en el campo de la ciencia teológica, había llevado a la más completa bancarrota[7].

El problema «Iglesia y Estado» (también en el sentido de una reestructuración total de sus relaciones) estaba planteado por la destrucción del sistema de relaciones políticas, sociales y eclesiásticas: Revolución francesa, secularización, guerras napoleónicas.

Esta labor de reconstrucción teórico-teológica por una parte, y práctico-político-eclesiástica por otra, labor que había de realizarse necesariamente en medio de un enfrentamiento general contra ella, requería

---

[5] En el fondo existe la misma problemática en las Iglesias protestantes; pero fue comprendida con mucha más dificultad en el seno del «protestantismo cultural», que en buena parte la negó directamente o la proclamó como un valor positivo.

[6] La iglesia estatal constituye todavía una excepción (§ 108).

[7] No olvidemos el hecho de que la debilidad científica de la Escolástica fue también culpable de esta situación, al igual que la falta de valentía de la Iglesia para apoyar las novedades que se iban introduciendo.

una concentración lo más completa posible de la Iglesia, que constituía en este momento más que nunca una necesidad vital. Por eso la unidad de la Iglesia fue reforzada cada vez más fuertemente hasta llegar a la definición dogmática de la infalibilidad y primado del Romano Pontífice.

Es sumamente importante tener en cuenta este punto con el fin de no acentuar demasiado unilateralmente los perjuicios que más tarde supuso la centralización eclesiástica.

5. Así, pues, en los tres casos la tarea que se imponía, a diferencia de los pasados siglos, era una tarea de fundamentación.

a) Para resolver el viejo y fundamental problema de «fe y ciencia» faltaban en gran parte los presupuestos. Después de la Ilustración ya no existían problemas teológicos aislados. La teología como ciencia de la religión revelada de la redención, como potencia espiritual, puede decirse que ya no existía. Lo único que realmente quedaba era un moralismo estoico, que ya en el siglo II había planteado a los apologetas el problema de una teología cristiana. La Iglesia no se encontraba ante una herejía particular o ante un falso concepto de ella misma, sino ante la incredulidad. En el interior de la Iglesia, la gran Escolástica estaba muerta y la situación cultural había ido cambiando poco a poco, de tal manera que ese tradicional sistema filosófico carecía de posibilidad alguna para volver a afirmarse en el terreno teológico. Dominaban, por una parte, la filosofía idealista y, por otra, la diletante, pero actual, pseudofilosofía de la ciencia natural moderna, propicia a sacar conclusiones de un craso materialismo de los resultados científicos de sus observaciones.

Apareció al mismo tiempo la formidable ciencia moderna de la historia, que, mediante el redescubrimiento de mundos enteros de religiones no cristianas y mediante la exposición detallada del proceso histórico de todas esas realidades, incluso de la evolución histórica de la Iglesia y del dogma, hizo que el relativismo escéptico apareciese como la única solución razonable.

b) El problema «Iglesia y Estado» no se reduce ya únicamente al problema de mayores o menores derechos y obligaciones de las partes. Se trataba —y se trata— más bien de luchas para que el concepto de la esfera religiosa y eclesiástica, con su correspondiente autonomía, vuelva a entrar en la conciencia de la época, corrigiendo así las falsas y superficiales concepciones del Estado omnipotente, aunque esta vez sin dejar de reconocer sus derechos a la plena regulación del orden civil y político, que se considera perfectamente justificado. Esta última parte de la tarea fue penetrando poco a poco en la conciencia de la Iglesia. Pero su realidad constituye uno de los mayores logros alcanzados por la moderna historia de la Iglesia. Esta labor fue favorecida en gran manera por múltiples concordatos, tan característicos del siglo XIX. Pero en gran parte fue labor desarrollada, aunque sin llegar a concluirla, 1) por la teología

(defensa del pontificado, oposición a la Iglesia estatal); 2) por las declaraciones de Pío IX, y —en un sentido más positivo— por las de León XIII, Pío XI y Pío XII; 3) por cierto florecimiento de la vida religiosa. La religión, el cristianismo, la Iglesia llegan a ser en determinadas esferas sociales una realidad con valor autónomo y prerrogativas que no pueden ser ignoradas a la larga por la «parte contraria». Esto vale también para el cristianismo protestante, que durante el siglo XX vuelve a ser con frecuencia una realidad eclesial positiva con su propio ámbito de influencia, una realidad que no podemos, por tanto, pasar por alto.

c) Por otra parte, nunca habían existido tantas posibilidades como ahora para llegar a organizar la unidad interna de la Iglesia. El adversario más duro de esa unidad había sido desde siempre el Estado, con sus diversas formas de iglesia estatal. Pero el Estado se encontraba ahora por vez primera, con escasas excepciones, sin ningún tipo de ayuda procedente de la Iglesia misma. El poder político de los obispos había sido aniquilado. Por otra parte, las nuevas iglesias estatales del siglo XIX se cuidarán de que, en una medida creciente, los clérigos consideren al Estado como su opresor y a Roma como protectora de la libertad. Era además urgente realizar esta tarea. En los dos últimos siglos el dominio efectivo del papa sobre las Iglesias particulares había quedado extraordinariamente reducido. La Revolución francesa, Napoleón, su exaltado galicanismo y los destrozos causados por sus guerras habían acabado también con las condiciones de una dirección firme para reorganizar las diócesis. El peligro de una descomposición de la Iglesia era extraordinariamente grande. La reacción estuvo, una vez más, a la altura del peligro.

6. La actividad de la Iglesia durante el siglo XIX fue preponderantemente defensiva, hasta el punto de que las propias creaciones positivas se resienten de este carácter. El hecho en sí está tan fundamentado y es tan comprensible como lo fue en los siglos II y XVI, encerrando también las mismas deficiencias.

a) El creciente robustecimiento del pontificado constituyó la reacción más adecuada ante el peligro del subjetivismo y del particularismo, que todo lo invadían. Pero este robustecimiento dificultó también la solución del problema de fondo ya mencionado, es decir, la «reconquista de la vida», de la cultura alejada de la Iglesia. Es evidente que, después de Vaticano I, el pensamiento católico goza *en un primer momento* de una menor libertad de movimientos. Todo dogma estatuye *una* solución de un problema teológico como única solución verdadera, aun cuando no constituya un acto mecánico, que ponga trabas al espíritu. Toda definición abre también nuevos horizontes y obliga a hacer un esfuerzo por comprenderla y fundamentarla. A pesar de todo, ciertas opciones posibles de sentido opuesto, que podían discutirse antes de la definición, quedan cortadas. Eso pertenece a la propia naturaleza del dogma.

Ahora bien, en el siglo XIX la fijación de los dogmas alcanza una extensión desusada. No puede negarse que en ello yacía una pesada carga para los elementos progresivos del catolicismo en el campo espiritual y científico, es decir, para aquellas fuerzas que más agudamente sentían la necesidad de que la Iglesia reconquistara la vida y más activamente perseguían este objetivo. La situación resultaba tanto más peligrosa cuanto que la revolución había suscitado en los estamentos jerárquicos, y especialmente en la curia romana, un terrible temor al retorno a las circunstancias caóticas del pasado.

b) Y así ocurre que este siglo está surcado por una larga serie de trágicas caídas, en las cuales inteligencias brillantes y con la más firme voluntad de reconquistar el mundo para la Iglesia fracasaron y tuvieron que ser rechazadas por la jerarquía. La serie se inicia ya con Lammenais (§ 112, I, 6), a principios de siglo, y llega hasta bien entrado el siglo XX. Posteriormente se reconoció que bastantes de las censuras carecían de importancia, y buen número de figuras desautorizadas y perseguidas se han visto honradas no mucho después como auténticas glorias del catolicismo.

Por eso es necesario y de enorme importancia a la hora de hacer una interpretación teológica de la historia de la Iglesia tener en cuenta: 1) la verdadera situación en que, caso por caso, se encontraron esos católicos y, sobre todo, 2) comprender la necesidad interna que liga los casos de ese género con el derecho y la verdad en la Iglesia. El cristianismo, que exige lógicamente la aceptación personal de la revelación, significa, por otro lado, el predominio de lo objetivo, del orden y de la comunidad frente a lo subjetivo, la disparidad de tendencias y el individuo. Esto no quiere decir destrucción de estas últimas realidades, sino una llamada a que acepten las obligaciones impuestas. Es cierto que en la teología misma el progreso sólo se consigue, como lo demuestra la historia de la Iglesia, a través de la discusión, pero en ella debe darse el sacrificio si no se quiere desembocar en el caos. La natural tensión entre las opiniones personales y los principios universales indiscutibles, así como sus repercusiones, pertenecen a la esencia misma del catolicismo. Es inútil discutir con quien otorga más valor a la búsqueda subjetiva y personal que a la posesión de la verdad o que en este orden de cosas la juzga inasequible. Su punto de vista representa la negación de una actitud católica. Por nuestra parte pensamos que la elaboración paulatina del contenido de la verdad revelada es algo que pertenece al doloroso alumbramiento de esta creación, que hasta nuestros días suspira por alcanzar la redención (Rom 8,22). En el momento del sufrimiento no se ve a menudo su sentido, y el dolor y la dureza pueden llegar a parecer absurdos.

Si somos capaces de advertir la extraordinaria complejidad que presenta la evolución de la historia de la Iglesia precisamente en este

momento y la interpretamos con la debida cautela, podremos decir con razón que muchas veces el rigor de la Iglesia tenía un gran sentido.

Por otra parte, ya se comprende que al mostrar este sentido no estamos aprobando una condena simplista e injustificada. Tampoco queremos restar importancia a la obligación de los dirigentes de la Iglesia de cumplir su misión con toda caridad. En su conciencia debió de mantenerse siempre la exigencia evangélica: «Dejad que crezca la *cizaña.* hasta la siega» (Mt 13,30), magníficamente expresada por la conocida frase de León XIII a monseñor D'Hulst: «Los científicos han de tener tiempo para investigar y hasta para equivocarse...». Si en el seno de la Iglesia se hubiera reconocido valientemente su pleno derecho al elemento carismático, y si dentro de la realidad estática se hubiera reconocido al elemento dinámico y emprendedor el ámbito que el evangelio les reconoce, la tensión habría sido mucho más fecunda y sin asperezas.

7. Durante el siglo XIX la Iglesia tuvo que realizar toda su gigantesca labor valiéndose únicamente de medios religiosos y espirituales. Esto representa una situación completamente nueva frente al pasado y planteó tareas completamente distintas. La necesaria consecuencia del cambio mencionado fue que la Iglesia tuvo que levantar su ámbito visible únicamente sobre la base de la espontánea adhesión interna de los hombres. Esto significa nada menos que el siglo XIX intentó dar solución a aquella tarea propia del destino del Occidente que no se había conseguido en la alta Edad Media: la armonía entre Iglesia y Estado, entre Iglesia y cultura, con el reconocimiento del valor superior de la Iglesia en su propio campo, pero sin que una parte «dominase» sobre la otra, sino a base de un libre acuerdo. La política concordataria de los papas significó un paso importante en esta dirección.

a) Pero mucho más importantes fueron los ataques desarrollados en estos últimos cien años contra la Iglesia. Con su resistencia victoriosa y con la vida católica que tan espléndida e inesperadamente floreció en esta resistencia, el pontificado, cada vez más desamparado por el brazo secular y a veces incluso acosado por él, introdujo de nuevo en la conciencia de todo el mundo la convicción de la superioridad, indestructibilidad e imprescindibilidad de la Iglesia y de los derechos y energías religiosos y morales y con los cuales es necesario y conveniente contar.

Aquí se consuma en gran parte la reacción contra el desplazamiento, a menudo funesto, de la idea religiosa del ministerio de Pedro hacia lo político. Este desplazamiento había sido en realidad la causa de múltiples fenómenos de decadencia en el gobierno de la Iglesia a partir de la alta Edad Media, momento en el que la actitud demasiado terrena y política del pontificado había acostumbrado al mundo a considerar al papa únicamente como un soberano entre otros soberanos y a tratarle como tal. La inestimable aureola religiosa que en otros tiempos había protegido al

pontificado era ya para muchos algo imperceptible. La idea de su inviolabilidad había desaparecido, lo que propició la posibilidad de la Reforma, con su carácter antipontificio. Dos o tres siglos después el equilibrio entre el poder temporal del papa y las grandes potencias, en la evolución espiritual de todos los pueblos, aparecía ese poder más como un obstáculo que como una ayuda. Ahora el pontificado, despojado de todos sus medios políticos, con el prestigio de su heroica fidelidad a los propios principios y purificado por sufrimientos de todo género, despierta de nuevo e introduce otra vez en la conciencia general, al menos en cierta medida, la idea del pontificado como una institución dotada de una sublimidad religiosa única.

b) Problemas parecidos y de análoga envergadura plantea a la Iglesia el desarrollo del Estado democrático y cultural moderno, de la economía moderna, de las comunicaciones y la prensa moderna, de la divulgación científica, de la plena libertad de resistencia y del enorme crecimiento de la población, que se va emancipando política y espiritualmente a partir del siglo XIX. Este desarrollo trae como consecuencia que ahora una herejía o un nuevo género de incredulidad o la teoría de la libertad sexual no sólo llegan a círculos pequeños o limitados. La publicidad del pensamiento se ha extendido tanto y el número de sus destinatarios ha crecido tan considerablemente, que todo movimiento se convierte en un movimiento de masas. Es cierto que, en teoría, esto mismo vale también para la verdad y el bien. Pero la configuración moderna de los medios de propaganda está íntimamente relacionada con la evolución de la cultura secularizada, especialmente vinculada al capitalismo egoísta. Esta cultura domina y posee estos medios en una medida totalmente diversa de los círculos eclesiásticos y puede utilizarlos con menos escrúpulos que la Iglesia en su terreno religioso.

Y, sobre todo, estos medios, dirigidos por el espíritu individualista de la libertad de prensa, de palabra y de asociación, colocan, tanto al individuo como a la comunidad, en un absoluto relativismo práctico. Cualquier opinión, cualquier corriente de carácter político, moral, religioso y cultural, llega a cada hombre a través de la prensa, la radio, la televisión y el cine; le acosa de forma incesante en casa, en la calle y en los viajes. La importante consecuencia que de ello se deriva es que hoy sólo en mínima medida es posible sustraerse de manera puramente negativa al error y al mal.

Por eso el objetivo a conseguir sería el siguiente: educar a los católicos en la autonomía religiosa. Hoy es ya imposible *proteger* del error y de la tentación del vicio. Lo que hace falta ahora es educar para la *defensa*. Este objetivo tiende por sí mismo a dejar en libertad las fuerzas más profundas del cristianismo mientras esto se haga mirando a la libertad interna del creyente. Únicamente la fidelidad a la Iglesia que se base en una

íntima convicción personal ha podido y puede contribuir aquí de forma honda y duradera a la reconstrucción.

Debemos hacer algunas advertencias concretas en este breve examen de conciencia retrospectivo. Pensemos, al menos, en un fenómeno cuya importancia se acrecienta de día en día: las fuerzas conservadoras del sistema tuvieron escasa valentía para afrontar la crítica del *periodismo* y apenas supieron aprovechar las magníficas posibilidades que éste le brindaba. No es ajeno a este hecho la inexistencia casi total de una gran prensa católica y su mínima significación en el terreno cultural.

En el coro pluralista de la opinión pública del siglo XIX faltó, pues, una suficiente representación de los sectores católicos del pueblo. En este proceso interviene también un elemento de suma importancia. Se comienza a caer en la cuenta de que «la Iglesia» no es el clero, sino la totalidad del pueblo cristiano. Un nuevo objetivo del gobierno de la Iglesia será entonces desplegar al máximo las energías eclesiásticas y religiosas autónomas existentes en el pueblo, superando así fuertes desconfianzas (cf. León XIII y Pío XI, § 125, II). Una vez más se pone de manifiesto la posibilidad de que los seglares creyentes lleven al mundo moderno el mensaje, desde dentro del mundo y con sus particulares peculiaridades.

c) Desde fines del siglo XIX, y a lo largo del XX, al ir aumentando la «libertad», se advierte cada vez más claramente una deficiencia general en las fuerzas culturales, que intervienen, por ejemplo, cada vez con menor energía en la política social y afrontan cada vez con menor éxito los cambios producidos en los principios fundamentales de la vida (la economía como fin y no como medio; concepción materialista de la vida; sometimiento casi servil de los medios de comunicación social a los abusos de la «opinión pública» en los reportajes y en la desmesurada atención a los deportes y al cine; la tiranía de la máquina). Todo ello reduce considerablemente la capacidad de reacción a la labor de la Iglesia y a sus exhortaciones.

d) Debemos hacer una advertencia con el fin de evitar un malentendido como sería confundir los éxitos exteriores con la vida interior; más aún, de creer que el programa constituye ya la solución de los problemas. La brillante organización de la Iglesia a partir del siglo XIX ha dado excelentes frutos en muchos países. Pero no deben confundirse esos frutos con las grandes reuniones católicas y los congresos eucarísticos, ni menos pueden considerarse asegurados por ellos. Tales actos son *también* expresión de la vida interior existente, pero deben constituir ante todo un estímulo para empresas de mayor envergadura. Si no consiguen esto, su brillante fachada puede encerrar grandes peligros. La frecuencia y la claridad con que nos han tenido que prevenir el papa y los obispos contra el amenazador espíritu del tiempo es signo evidente de que la vida católica no ha alcanzado ni mucho menos la altura que correspondería al magnífico

programa expuesto por la jerarquía. Surge entonces con enorme evidencia el gran problema: hasta qué punto la pertenencia exterior a la vida organizada, al vivir político-eclesiástico del catolicismo, se identifica con la convicción interior, con la vida de fe, especialmente entre las clases cultas. La unidad del credo y de la acción trajo en otro tiempo el triunfo del cristianismo. Realizar hoy esa misma unidad vuelve a constituir nuestro destino. El peligro del subjetivismo, que se presenta en forma de conciencia soberana, no vinculada a la fe ni integrada en la Iglesia, es inmensamente grande aun en nuestras propias filas.

8. Paralela a la evolución general y con su creciente aceleración, el cuadro histórico que hemos trazado de la Iglesia no aparece claramente hasta mediado el siglo XIX y luego en el XX, y su diafanidad es mayor o menor según el momento. Como ambos procesos —el de la Iglesia y el del espíritu general de la época— discurren en direcciones expresamente opuestas, la contraposición interna existente entre la Iglesia y el espíritu del tiempo se va haciendo cada vez más honda y más aguda. La antítesis evidente aparece en el Concilio Vaticano I al proclamar la Iglesia como principio fundamental de su doctrina la autoridad infalible del papa. Con ella exterioriza su máximo grado de firmeza.

a) El escenario de la historia de la Iglesia va ampliándose de manera creciente hasta convertirse en un escenario universal. Naturalmente, la situación de la Iglesia, así en el aspecto religioso como en las relaciones con el Estado y la cultura, es muy diferente en cada una de las partes de este escenario. En este sentido, la situación de la Iglesia se resiste a una caracterización excesivamente general.

b) Por otra parte, esa situación ofrece notables semejanzas. Este hecho se manifiesta claramente desde el momento en que evitemos el grave defecto de pensar que lo esencial en la vida de la Iglesia es la situación *político-eclesiástica.* No puede negarse —y esto es muy significativo— que la desvinculación de la Iglesia y de la fe se halla lógicamente más avanzada en Francia, país de origen de la moderna disolución. Pero también en Italia y en la misma Alemania, a pesar de que aquí la situación político-eclesiástica es más favorable, encontramos las mismas tendencias hostiles a la Iglesia. La evolución de los católicos alemanes cultos y también ya la de las masas se aproxima peligrosamente a la situación deprimente de Francia a comienzos de siglo. Durante el siglo XX el proceso se detuvo algo con la opresión brutal del nacionalsocialismo (1933-1945) y la iniciación de la Segunda Guerra Mundial.

c) Un hecho de enorme significación es el impulso decisivo dado por un partido «cristiano-demócrata» a la reconstrucción de la parte libre de Alemania, la República Federal. Es la primera vez que un partido cristiano interconfesional logra acreditarse de una manera tan acusada. Ya se

comprende que esto no significa ni mucho menos una victoria de la fe religiosa cristiana.

Alemania, al igual que Holanda, Bélgica y Francia, vuelve a tener algo de lo que carecía desde hace algunos siglos, incluso en el campo político: una *élite* creyente, aunque no excesivamente numerosa. La teología católica ha alcanzado en estos países un nivel elevado, aunque todavía se mantengan en importantes posiciones los partidarios desesperados del pasado. Los impulsos más valientes parten de Francia, que ha superado el complejo de inferioridad con respecto a la Alemania anterior a la Primera Guerra Mundial.

d) Una excepción radical a todo lo dicho la constituyen a finales de este período aquellos países en los que la situación general difiere de la de todos los demás: Rusia y sus países satélites, y pasajeramente México, a los que habría que añadir China. En estos países comunistas y bolcheviques ya no nos encontramos ante un desarrollo religioso, sino ante una bárbara antítesis de la religión: ante el intento de aniquilar toda realidad católica, cristiana y religiosa, usando para ello los métodos violentos de la represión cruenta e incruenta, y utilizando también, con una lógica increíblemente férrea (y a la vez con absoluta indiferencia hacia el carácter de los medios), la influencia pseudorreligiosa avasalladora y violenta sobre las masas.

III. CONCLUSIONES

El siglo XIX y lo que llevamos del XX se halla, pues, caracterizado por una *doble orientación:* son continuación de tendencias anteriores y comienzo de otras nuevas, son a la vez destrucción y construcción.

1. Una primera corriente continúa la labor *destructiva* iniciada en los siglos anteriores, va sacando las consecuencias últimas del subjetivismo en todos los campos (iglesias estatales, escepticismo, positivismo, moral autónoma, materialismo, ateísmo, socialismo, liberalismo, nacionalismo, comunismo, bolchevismo) y lógicamente desemboca en el caos, el caos ideológico y el de las guerras mundiales. Frente a esta corriente surgen movimientos que se relacionan con impulsos religiosos (el romanticismo, la neo-escolástica, la nueva reflexión teológica, la nueva literatura religiosa; en el campo protestante se registra un movimiento de continuo resurgir; nuevos principios teológicos en defensa de la fe contra el liberalismo disolvente; movimiento ecuménico, cf. § 125, III). Esa múltiple labor de reconstrucción eclesiástica culmina con la victoria definitiva sobre la idea y la realidad de las iglesias nacionales, idea y realidad que desde el comienzo de la gran lucha antipontificia iniciada en tiempos de Federico II y Felipe IV había venido dominando la progresiva desvinculación de los pueblos con Roma. Nos referimos a la victoria sobre el nacionalismo eclesiástico lograda por el Vaticano I. En el campo protestante, las iglesias

nacionales alemanas se reorganizan profundamente a raíz de la caída de las monarquías en 1918.

2. Los momentos ya indicados (unificación jurídica de toda la Iglesia por el Vaticano I, nuevo Código de Derecho Canónico en 1917, Primera Guerra Mundial, 1914-1918; Pactos Lateranenses de 1929) coinciden con cambios muy significativos en la situación espiritual de la época (ideas comunitarias, por ejemplo, en el movimiento juvenil y en la restauración litúrgica; tendencias a lo objetivo y hacia la autoridad en la filosofía —incluso entre los protestantes—, así como hacia el valor de lo colectivo en la vida política y económica) y adquieren así una profunda significación general. A esto hay que añadir, como rasgo significativo, el hecho de que, cada vez más, los antagonismos se van concentrando, por encima de las diferencias confesionales, en dos únicos frentes: la fe y la increencia.

Debido a lo agudo de estas contradicciones, nuestro tiempo, el momento actual, se caracteriza claramente como *período de transición.* Por otra parte, las recientes teorías revolucionarias de la matemática, de la física y de su aplicación a la técnica parecen preludiar un *final*, una conclusión. Por ello se habla a veces de «fin de la Edad Moderna». De hecho, hay multitud de indicios importantes y hasta diríamos amenazadores que apuntan a ello. Pero sólo el desarrollo posterior nos permitirá determinar en qué medida podemos aplicar con precisión esos términos.

En todo caso hay un hecho importantísimo que no debemos olvidar: la «burguesía», la antigua clase media, que venía siendo, lo mismo entre los protestantes que entre los católicos, la portadora fundamental de la tradición cristiana, es una clase que hoy ha desaparecido en buena medida, hasta tal punto que incluso podemos hablar de un auténtico cambio de estructuras de la sociedad. La concentración de las diferentes naciones en dos bloques radicalmente enemistados, el del «mundo libre» de Occidente y el del comunismo ruso de tipo bolchevique, es un hecho que no tiene parangón adecuado en la historia. Asimismo, el desplazamiento de Europa en su papel tradicional dirigente en medio de estos dos bloques antagónicos es un fenómeno de decadencia de primer orden.

En la actualidad seguimos en una época de «cambio»; o mejor, el «cambio», como estado permanente, se va convirtiendo en una característica fundamental de la época. Los nuevos descubrimientos y su difusión arraigan profundamente en el ser humano, en su pensar y su obrar. Se inicia con la industrialización una nueva fase revolucionaria: la automación. Puede ocurrir que la amplificación de los acontecimientos dentro de una perspectiva global llegue a afectar profundamente a la conciencia del hombre, modificando su capacidad de reacción. El lanzamiento de satélites artificiales al espacio (que no modifica aspecto de los principios o cuestiones de fe) y los viajes espaciales del nombre

constituyen, sin duda, etapas decisivas. Y ¡si el hombre, con todas estas experiencias, y precisamente ahora a la vista de las dimensiones del micro y el macrocosmos, descubiertas por vez primera, manifiesta su pequeñez, la Iglesia, ante semejante ampliación del horizonte humano, necesita adaptar sus métodos a estas dimensiones y dar al hombre de hoy, tan independiente, las respuestas que exigen *sus* preguntas y en *su propio* lenguaje, procurando que estas respuestas se adapten a su situación.

CAPITULO PRIMERO

REORGANIZACION Y RECONSTRUCCION

§ 110. *LA RESTAURACION POLITICO-ECLESIASTICA EN FRANCIA*

1. El resultado de la Ilustración, la revolución y la secularización en Francia había supuesto un grave debilitamiento de la vida religiosa y la casi completa destrucción de la organización eclesiástica.

El panorama no podía ser más desolador: sedes episcopales huérfanas o provistas por obispos ilegítimos, parroquias vacantes, falta de unión entre el pastor y las ovejas, falta de atención pastoral al pueblo, desorden en múltiples campos, inseguridad interna.

La tarea más urgente de la época era la restauración religiosa. Pero, sin contar con la base de una buena organización eclesiástica, las perspectivas eran escasas. El cambio interno de la situación espiritual descrito (§ 109) no podía propagarse ampliamente sin esta organización; las células aisladas no podían llegar a constituir un organismo.

2. Fue mérito del destructor de los Estados de la Iglesia, el primer cónsul, Bonaparte (1769-1821), haber ofrecido su ayuda para la creación de esas bases.

Napoleón Bonaparte no era un hombre de fe cristiana sólida ni sentía la menor atracción por la Iglesia. Al contrario: como defensor de la Ilustración, era completamente relativista en materia religiosa y galicano en cuestiones político-eclesiásticas, y, por lo mismo, defensor acérrimo de la omnipotencia del Estado. Pero poseía, a la vez, una buena dosis de realismo político. Al advertir que el ordenamiento eclesiástico y la piedad eran necesarios para el bien del Estado francés, comenzó a adoptar una postura netamente favorable, prestando su apoyo decidido.

3. Por eso, aunque los motivos que le llevaban a adoptar esta actitud no eran de una gran calidad cristiana e incluso encerraban graves peligros para la Iglesia, Bonaparte estableció relaciones con el nuevo papa *Pío VII* (1800-1823), que llevaron al famoso Concordato del 15 de julio de 1801 (que se mantuvo vigente hasta la separación de la Iglesia y el Estado en Francia el año 1905).

Se produce este hecho significativamente al comienzo del siglo XIX, un siglo que en ciertos aspectos había de convertirse en el «siglo de los concordatos». En este solo acontecimiento se manifiesta ya el gran cambio que distingue al siglo XIX del anterior: el papado, el hasta entonces ignorado centro «extranjero» de la Iglesia, vuelve a ser una realidad con la que hay que contar: «Trate usted al papa como si tratase con una potencia

que tiene tras de sí 200.000 bayonetas» (Bonaparte a su delegado en Roma).

4. Enumeraremos algunos puntos del contenido del Concordato: se reconoce a la religión católica como confesión de la «gran mayoría» del pueblo francés y, dentro de las normas policiales vigentes, se permite libremente el culto público. Se procederá a una nueva delimitación de las diócesis (sesenta, de ellas diez arzobispados), que habrán de ser nuevamente provistas (los límites de las diócesis fueron fijados definitivamente por la Bula de circunscripción de 1802). El nombramiento era competencia de Napoleón, a quien los obispos debían jurar fidelidad, y la provisión canónica competencia del papa. El nombramiento de los párrocos requería la previa aprobación estatal. En relación con el patrimonio eclesiástico enajenado, se reconoce el hecho de la secularización, y por parte del Estado se promete al clero un estipendio adecuado.

5. Ni Bonaparte ni los cuerpos legislativos franceses se contentaron con los grandes privilegios conseguidos por el Estado. Lo que se pretendía era un galicanismo pleno. Expresión de estas pretensiones fueron los famosos *Artículos orgánicos,* que Napoleón añadió por su cuenta al texto del Concordato (8 de abril de 1802). Tales «artículos» dejaban a la Iglesia de Francia completamente cerrada al exterior (la publicación de los documentos pontificios requería la aprobación previa del Gobierno), mientras en el interior quedaba completamente a merced del Estado. Hasta los profesores de teología se veían obligados a aceptar los cuatro artículos, tristemente célebres, de 1682 (§ 100). Revivía la teoría conciliarista, perfectamente explicable dentro de un galicanismo encarnado en el absolutismo de las iglesias nacionales del Estado.

6. Tales ideas se manifestarán poco después con una brutalidad increíble, tal como hasta ahora sólo se había visto en la lucha de Felipe IV contra Bonifacio VIII (1303). El papa se vio obligado a coronar emperador a Napoleón[1] (1804) sin recibir nada a cambio. Cuando el papa comenzó a ofrecer resistencia a las injerencias intraeclesiásticas de Napoleón, no autorizando su divorcio de Josefina y oponiéndose a participar en la guerra contra Inglaterra, el emperador se apoderó de los Estados de la Iglesia (1809), poco después de la bula que excomulgaba a todos los «usurpadores de los Estados de la Iglesia»; hizo prisionero más tarde al papa, intentó obligar a los cardenales a que se sometiesen a su voluntad, teniendo éxito con algunos. En 1810 declaró los cuatro artículos galicanos como ley imperial y reunió un concilio nacional francés, hizo trasladar a Francia, a Fontainebleau, a través de los Alpes, al papa enfermo (1812) y le acosó de un modo mezquino, molesto y agotador. Aparentemente el éxito estuvo de

[1] En esta ceremonia estaba presente entre los altos funcionarios del Estado el antiguo obispo Talleyrand, que se había secularizado y había contraído matrimonio sin dispensa. Talleyrand fue presentado al Pontífice.

parte del violento y desconsiderado Napoleón, quien forzó la firma de un nuevo Concordato (1813), en el que no sólo se entregaban a Napoleón la iglesia de Francia y los Estados Pontificios, sino que, además, el papa tenía que acceder a que las autoridades de la curia se trasladasen al lugar donde residiese Napoleón. En resumen: este Concordato significaba nada menos que un nuevo Aviñón, todavía más duro que el anterior. Pío VII revocó aquel mismo año su aprobación a este segundo Concordato, que la caída de Napoleón impidió, por otra parte, que surtiese efectos en la práctica. Con su falta total de consideración y de mesura, el comportamiento de Napoleón sólo contribuyó en sentido favorable al papado. Pío VII se convirtió en el mártir heroico y el vencedor moral del que había dominado y hecho temblar al mundo. Entre todos los pueblos y soberanos de la época, el papa adquirió un extraordinario prestigio, factor importantísimo del nuevo desarrollo de la conciencia católica y del prestigio de la Iglesia durante los primeros decenios del siglo XIX.

7. Desgraciadamente el estatalismo eclesiástico, que tan violentamente se había manifestado en Francia, se convirtió, tras la caída de Napoleón, en modelo del resto de Europa. En el Congreso de Viena (1814-1815) y en la publicación de una serie de concordatos (Baviera; los gobiernos de la «provincia eclesiástica del alto Rin», instituida por la Santa Sede en 1821, con la «Pragmática eclesiástica»; cf. § 111) se actuó de acuerdo con este espíritu y siguiendo este mismo método. No obstante, el Concordato francés favoreció finalmente a la Iglesia y constituyó una verdadera encrucijada para la evolución de la historia de la Iglesia en Francia, tanto en el aspecto positivo como en el negativo. Puntos favorables: *a)* la Iglesia de Francia volvió a existir de nuevo; *b)* el artículo tercero determinaba que todos los obispos existentes en el país (había 131, de ellos 81 habían sido expulsados por la revolución) debían dimitir; si se resistían, el nombramiento del nuevo obispo debería realizarse sin tener en cuenta esa resistencia. La protesta de un pequeño número de obispos *(petite église)* se fue extinguiendo sin conseguir eco. La nueva regulación (art. 2), realizada con plena autonomía por Roma, de los límites de las diócesis de un gran país que poseía una antiquísima tradición independiente y la pretensión de obligar a todo el episcopado del país a renunciar a su cargo sin mediar antes un proceso canónico, es decir, «la supresión centralista de toda la jerarquía francesa y la implantación de una jerarquía totalmente nueva», dentro de la cual Roma llegó a aceptar incluso doce obispos cismáticos, era un hecho que carecía de precedentes en la historia (Hergenröther). En tal aspecto este Concordato da carácter a todo este siglo, en el cual el sistema pontificio había de llegar a su plenitud en la dirección definida por el Vaticano I. También en esto, aunque sin pretenderlo, la gigantesca destrucción de la Iglesia llevada a cabo por la

revolución y por las iglesias nacionales condujo al final a la unidad de la Iglesia.

Por encima de este tan sustancial beneficio no sería legítimo olvidar el procedimiento seguido con la jerarquía francesa, procedimiento revolucionario en el sentido histórico y de graves consecuencias para la misma jerarquía e incluso para la validez del episcopado en general. Nos encontramos en un momento de cambio radical y violento dentro de la misma Iglesia, un cambio realmente histórico. El galicanismo eclesiástico propiamente dicho quedó mortalmente tocado en virtud de las medidas típicamente galicanas de Napoleón y en el camino del absoluto centralismo papal del Vaticano I, quedando así establecido un jalón importante para el futuro.

8. La retribución del clero por el Estado era algo completamente nuevo. Por medio de los concordatos que se firmaron más tarde con Alemania, esa retribución se convirtió en un elemento importante de la historia de la Iglesia en la Edad Moderna. De hecho, esta retribución estatal hizo que el clero viniese a depender nuevamente del Estado. Pero en las repetidas crisis del siglo XIX el clero salió airoso de la dura prueba que esto suponía. El principal motivo debemos buscarlo en la creciente concentración de todas las fuerzas eclesiásticas en Roma y en el afianzamiento de esta dirección central, en la progresiva separación de las dos entidades Iglesia y Estado y en la concepción cada vez más religiosa de la Iglesia y de su gobierno. La fidelidad del clero a los principios fundamentales de la Iglesia frente a las crecientes fuerzas centrífugas de los Estados nacionales constituye una apología del creciente centralismo eclesiástico. En la exposición ulterior de la historia de la Iglesia durante los siglos XIX y XX tendremos noticia de las múltiples y decisivas medidas tomadas por este centralismo eclesiástico para robustecer la vida de la Iglesia.

Por otra parte, el centralismo solo no constituye la plenitud de la Iglesia. De hecho, el centralismo hizo retroceder ciertas energías eclesiales de la periferia, que luego se volvieron a reactivar poderosamente por obra de Juan XXIII y del Vaticano II. Sólo una concepción puramente pragmática de la vida de la Iglesia se atrevería a ignorar lo dicho y a negar tanto la «necesidad» histórica como la fecundidad teológica de este desarrollo que llevó al centralismo pontificio.

§ 111. *EL CONGRESO DE VIENA Y LA REORGANIZACION DE LA IGLESIA EN EUROPA*

1. El Congreso de Viena (1814-1815) tuvo fundamental importancia para la reorganización política europea después de la caída de Napoleón. Desde el punto de vista de los intereses de la Iglesia hemos de destacar tres

factores: *a)* la oposición a las conquistas políticas de la Revolución francesa, de la secularización y de las guerras napoleónicas; *b)* el estatalismo eclesiástico[2]; *c)* el prestigio personal de Pío VII y su cualidad de soberano secular. Los dos primeros factores actuaban en la misma dirección. El interés de la Iglesia únicamente se tuvo en cuenta en la medida en que la religión o, más concretamente, la Iglesia católica pareció necesaria e imprescindible como apoyo del orden político. Dicho con otras palabras: el Congreso de Viena tan sólo quería una restauración política.
Partiendo de esta idea de restauración se devolvieron al papa los Estados de la Iglesia, con ligeras modificaciones fronterizas. No se dijo, sin embargo, ni una sola palabra sobre la devolución de los bienes confiscados a la Iglesia ni de los señoríos secularizados. Era una actitud similar a la de Napoleón, pero sin el imperialismo desenfrenado de éste; la «Santa Alianza» apenas fue otra cosa que un arabesco bien intencionado al servicio de la Restauración.

2. Esta situación llegó a ser de importancia fundamental para la historia de la Iglesia durante los siglos XIX y XX y por ello conviene mantenerla en el recuerdo. Se trata de una situación que descansa esencialmente en la idea generalmente aceptada y cada vez más activa del Estado nacional y muy pronto nacionalista. El poder político autónomo de la Iglesia quedó aniquilado, no pasajera sino definitivamente, por la revolución y la secularización. Era normal que surgiese la idea de negarle también su actuación sobre la opinión pública. En el Congreso de Viena, inmediatamente después del tremendo peligro al que habían escapado Europa y sus príncipes, todas las fuerzas que simpatizaban con el pasado se encontraban de antemano en la posición más favorable. El hecho de que por parte de la Iglesia se consiguiese tan poco hay que atribuirlo a la declaración de la legitimidad de la secularización.

Quiere decir esto que, en su oposición a la Iglesia, los Estados siguen dominados —lo mismo que desde el comienzo de la gran lucha contra el papado— por la idea de la iglesia estatal, y de esta raíz brota también la actitud que la Iglesia adopta durante el siglo XIX frente al Estado. Será una época de intromisiones del Estado en la Iglesia, a las que tendrán que oponerse cada una de las iglesias mediante la resistencia pasiva, y desde Roma, condenando las correspondientes doctrinas erróneas, que, por su parte, contribuirán a despertar la conciencia eclesiástica en cada uno de los pueblos, especialmente en Alemania. La misma tensión, sólo que con distinto ropaje, se manifestó también en la situación especial de los Estados de la Iglesia.

---

2 Seguían influyendo las ideas de la Ilustración: el josefinismo y el febronianismo en Austria y Baviera; la idea del Estado de Fichte († 1814) y Hegel († 1831) sobre todo en Prusia.

3. Tanto los esfuerzos hechos por el Secretario de Estado, cardenal *Consalvi* († 1824), para llegar a un concordato general con toda Alemania, como los hechos por el ex canciller Dalberg (representado por la importante figura del vicario general de Constanza, Ignacio Enrique, barón de Wessenberg, 1774-1860) para implantar una especie de iglesia nacional alemana, fracasaron. Las tendencias egoístas de los diversos príncipes, que de nuevo empezaban a moverse con energía, sólo permitieron un arreglo particular con cada uno de ellos. Tras años de negociaciones, durante los cuales la sombría situación de los católicos alemanes se fue haciendo cada vez más insoportable[3], se firmaron por fin una serie de concordatos aislados o de tratados de tipo concordatario: Concordato con Baviera en 1817 (al que se añadió en 1918 un edicto restrictivo sobre la religión); las bulas *Provida solersque* de 1821 y *Ad dominici gregis* de 1827 para la provincia eclesiástica del alto Rin (Würtemberg, Baden y los tres Länder de Hesse; puede añadirse la «provincia eclesiástica», exclusivamente estatal, a propósito de la cual surgió la disputa con la curia, que duró hasta pasado 1830); la bula *De salute animarum* para Prusia (1821) y la destinada a Hannover en 1824.

Prescindiendo de las disposiciones particulares, tienen significación fundamental en estos concordatos los puntos siguientes:

a) La Iglesia de cada uno de esos países comienza nuevamente a vivir de una manera organizada.

b) En virtud de los concordatos, que son tratados pertenecientes a la esfera del derecho internacional, los Estados modernos posteriores a la Revolución francesa reconocen al papado como poder soberano. Este reconocimiento penetró hondamente en la conciencia de los pueblos europeos por el gran número de acuerdos de derecho público que se firmaron, lo que tuvo gran importancia para el futuro. La Iglesia, reconocida ahora como soberana, no era la Iglesia políticamente fuerte del pasado, sino un poder casi puramente espiritual. Estos tratados tuvieron una importancia inestimable para la aclaración de este concepto y para su reconocimiento progresivo, aunque lento, en la política activa, especialmente dentro del poderoso sentimiento nacional y nacionalista que perdurará a lo largo de todo el siglo XIX.

c) Todo ello tiene especial relieve si tenemos en cuenta que el comportamiento de los partidos opuestos está totalmente dominado, como ya hemos dicho, por la idea de la iglesia estatal. Es necesario subrayar aquí que, en los Estados católicos —Baviera y Austria—, este espíritu se manifestó de una forma mucho más virulenta que, por ejemplo, en Prusia.

---

[3] Durante el Congreso de Viena había en Alemania sólo cinco obispos, algunos de edad avanzada; en 1817 no quedaban más que tres.

d) En ningún Estado surgen intentos de influir sobre el juego de fuerzas internas de la Iglesia, es decir, de favorecer desde el poder las tendencias episcopalistas, siguiendo, por ejemplo, las ideas de Dalberg y Wessenberg. Esto tuvo gran importancia para la tranquila configuración de un fuerte centralismo papal. Las ideas josefinistas y febronianistas, vivas en Baviera y en Austria, no constituyeron a la larga un obstáculo importante en este aspecto.

Hemos dicho ya, por otra parte, que el episcopalismo que por entonces se defendía no significaba una mentalidad contraria al sentir de la Iglesia o del papa, ni mucho menos herética. La concepción mantenida por De Maistre quedó aislada. En las facultades de teología católica de Alemania, al menos hasta 1830, el episcopalismo fue la teoría dominante. La defendía el propio Möhler (§ 113), defensor a ultranza de la unidad católica. Constituía una excepción el seminario de Maguncia, en cuyas cátedras había colocado el obispo Colmar a profesores ex jesuitas, que impartían una enseñanza de tipo curialista.

Por lo demás, los resultados de tipo eclesiástico y religioso obtenidos por estos obispos, que se consideraban eclesiásticamente independientes, a pesar de las dificultades impuestas por las iglesias estatales, fueron valiosos. El juicio negativo unilateral que antes privaba es ahora insostenible tras las investigaciones de Sebastián Merkle y Enrique Schrör. La situación de la Iglesia en lo teológico y en lo constitucional es distinta a la anterior y posterior al Vaticano I (§ 114). Por otra parte, ese mismo concilio proclamó el poder inmediato de jurisdicción de los obispos en sus diócesis.

§ 112. *CLASICISMO, ROMANTICISMO Y RESTAURACION*

Aunque la significación histórica de la Ilustración y la Revolución francesa es un fenómeno amplísimo y positivo, tanto la una como la otra constituyeron un acoso por hambre y una violación terrible de las necesidades elementales que el hombre siente hacia la religión y hacia la tradición. Estas situaciones provocaron una reacción. La tremenda miseria intelectual y material de la época (el terror, la emigración, las guerras) impulsaban también a seguir en esta lucha por el cambio. La religión fue reconocida nuevamente como algo insustituible, como el coronamiento de la vida. Las épocas precedentes a la revolución, sometidas a la influencia religiosa, comenzaron a ser de nuevo admiradas y, sobre todo, volvió a ser comprendida la época clásica de la Iglesia, la Edad Media. Esta nueva actitud frente al fenómeno religioso no se quedó tan sólo en la vida privada o en el ámbito puramente literario, sino que se intentó configurar la época en los aspectos político y social de acuerdo con aquel modelo. Así surgió el Romanticismo, que a su vez condujo a la Restauración.

Es evidente que la reacción indicada no fue total; pero arraigó muy profundamente y fue lo bastante extensa como para dar a la época un distintivo característico.

I. LA TRANSFORMACION INTELECTUAL Y RELIGIOSA

1. El *Romanticismo* tuvo para la Iglesia una importancia extraordinaria, pues él fue precisamente el que otorgó la base para la renovación eclesiástico-religiosa, al hacer que la nostalgia de la religión y de la Iglesia se convirtieran en una realidad poderosa en la vida pública. Muchos —y no sólo los pesimistas— pronosticaban el hundimiento de la Iglesia como consecuencia de la pérdida sin precedentes de su influencia en los más elevados estratos sociales, a pesar de que ya se había iniciado el movimiento que atrajo nuevamente a la Iglesia a conocidos y famosos artistas y hombres de cultura que le otorgaron notable relieve en la conciencia pública.

De hecho, en algunos aspectos, esta radical transformación, esta victoriosa actuación de la verdad desde lo más íntimo de sí misma, es como un milagro. La Iglesia, a la que se habían asestado golpes mortales y de la que se afirmaba y se creía que estaba muerta, no sólo estaba otra vez viva, sino que se convirtió de nuevo en uno de los grandes poderes con el que era necesario contar, según lo hemos visto con Napoleón.

2. Esta transformación se produjo a partir de la misma Ilustración. No se trataba al principio de algo específicamente católico, ni exclusivamente cristiano, sino de un movimiento «religioso» general. Se respiraba una atmósfera nueva, opuesta a la arrogante, árida y trivial, aunque intelectualmente rica, de la «Ilustración». En la nueva atmósfera existía sensibilidad para el misterio en todas sus formas. En su creación participa un conjunto de fuerzas de muy distinto carácter: el metodismo inglés, los restos del pietismo de Renania y Würtemberg, la insistencia de Kant en las categorías de lo moral y lo religioso, categorías «prácticas» por encima del pensamiento racional, la religiosidad sentimental de Rousseau, los diferentes brotes de clasicismo, nutridos de sentimiento, religiosidad y sentido histórico, en Winckelmann († 1768, que, al convertirse en 1755, había respirado la atmósfera católica en Roma), Klopstock y Herder.

3. Es cierto que las grandes creaciones de la literatura clásica alemana tienen en su conjunto escasos rasgos cristianos. Pero su importancia es tan superior a la sequedad total de la Ilustración, que su significación dentro del proceso que describimos ha de destacarse de manera relevante. Las guerras de liberación y el entusiasmo nacional que les acompaña muestran también importantes elementos religiosos, según se manifiestan en los cantos a la libertad de E. M. Arndt, M. v. Schenkendorf, Theodor Korner. Se advierte una vinculación, a veces desmedida, por una parte con

los restos del pietismo, y por otra, con el nuevo despertar que entonces se produce.

4. En el seno mismo del catolicismo[4], la transformación, en la que también interviene san Alfonso María de Ligorio, muerto en 1787 (cf. § 105), fue preparada e impulsada por hombres y grupos que, en medio del racionalismo, habían conservado fidelidad a la Iglesia y auténtica piedad, en la que sigue actuando la mística francesa del siglo XVII, y que, por otra parte, en contraposición al estéril escolasticismo, habían trabado enérgico contacto con el movimiento cultural y científico de la época.

Mientras en Francia la transformación fue realizada fundamentalmente por una serie de obras literarias que rompían violentamente con el pasado inmediato, según veremos más adelante, en Alemania son una serie de «círculos» los que ponen las bases de la nueva época. Podemos seguir la reconstrucción de la vida católica llevada a cabo en la enseñanza superior, en las escuelas normales de maestros, en los seminarios, en los contactos personales y epistolares entre miembros de la alta sociedad y de las clases inferiores, en la literatura y en el arte. Estos círculos se presentan como un encuentro de tendencias científicas, literarias, ascético-místicas y pedagógicas. La piedad católica se halla en estos círculos fresca y viva y es tomada en toda su importancia[5]. Existe en ellos una sociabilidad ejemplar, iluminada por el arte y por una elevada espiritualidad expresadas con acierto literario. No se adopta una actitud cerrada, sino que promueve un intenso diálogo con el presente y con el pasado y un diálogo sostenido con admirable apertura frente al protestantismo. A esto corresponde una multiplicidad de contactos, tanto literarios como personales, que están por encima de las confesiones. En los numerosos convertidos de estos círculos (la «familia sacra» de Münster, que rodeaba a la princesa Gallitzin, † 1806, educada católicamente; Friedrich y Dorotea Schlegel, † 1839; Friedrich Leopold, conde de Stolberg, † 1819, entre otros) no existía el menor ápice de fanatismo; la mística y la filosofía sentimental protestantes habían influido de manera importante (en el caso de la princesa Gallitzin, por ejemplo) en el apartamiento del racionalismo y el retorno a la religión. En estos círculos se

[4] Para el protestantismo, cf., por ejemplo, a Schleiermacher, con su teología del sentimiento.

[5] No conviene olvidar lo siguiente: *a)* la gran diferencia de las relaciones entre el catolicismo y el Estado en Renania y Baviera, por ejemplo; *b)* importantes transformaciones en la orientación de estos círculos, por ejemplo, en el de Munich (al cual pertenecía incluso un protestante). En este círculo influyó principalmente la conversión de Joseph Görres de «ilustrado» a católico militante; *c)* incluso entre personalidades representativas del catolicismo de la Restauración hay restos importantes de la mentalidad de las iglesias estatales de la Ilustración (Luis I de Baviera).

manifiesta, consciente y plenamente comprendida, la riqueza de la religiosidad del corazón.

5. Las posibilidades de un determinado ambiente cultural son realizadas en cada momento histórico por personalidades destacadas, cada una de ellas con sus específicas características. En nuestro caso, las cosas no ocurrieron de distinta manera. Una serie de figuras importante, llenas de fuerza espiritual creadora, cuyas cualidades parecían responder a las necesidades de la época, fueron ejerciendo su poder de atracción sobre los individuos y los grupos y llegaron a convertirse en centro de un movimiento que a veces avanzaba a pasos agigantados. Aparte del círculo, ya mencionado en varias ocasiones, de Münster, que rodeaba a la princesa Gallitzin, son muy importantes el de Dillingen, el de Landshut y Munich; en torno a Johann Michael Sailer, el de Viena; en torno a Clemente María Hofbauer († 1820) y el de *Maguncia,* con Joseph Ludwig Colmar, más tarde obispo de esa ciudad († 1818); Bruno Liebermann, rector del seminario de Maguncia († 1844); Andreas Räs, profesor en Maguncia († 1887) y obispo de Estrasburgo, los tres últimos procedentes de la región franco-alemana de Alsacia.

a) Sailer[6] es, en teoría y en la práctica, un realizador del cristianismo y, sobre todo, de su piedad. La característica principal de su espiritualidad es fruto de una perfecta vinculación del rigor y la suavidad, muy acordes con la *Imitación de Cristo,* que tradujo al alemán. En Sailer hallamos una fuerte concentración en lo esencial y lo espiritual, y, al mismo tiempo, una gran actividad religiosa («mejoramiento del corazón»).

b) Culturalmente no es Sailer una personalidad genial. A pesar de ello ejerció una influencia importantísima y muy amplia, tanto en el espacio como en el tiempo. ¿A qué podemos atribuirla? En Sailer, al igual que en Fénelon, Möhler y Newman, se destaca un factor elemental, un presupuesto indispensable del desarrollo de la historia de la Iglesia, que fácilmente pasamos por alto al estudiar las figuras clásicas de la Edad Media: el contacto fecundo con la vida de la época. El Renacimiento demostró que la Iglesia no tiene por qué ser, unilateralmente, la directora exclusiva de la cultura. Pero todas sus épocas de esplendor y todas sus figuras sobresalientes dan testimonio de que la Iglesia sólo puede ser guía de los pueblos mediante un encuentro profundo con la cultura y logrando dominarla interiormente. La consigna es clara: estar a la altura de los tiempos, dominar la cultura y ponerla al servicio de la Iglesia, es decir, luchar, desde la plenitud católica, con las fuerzas de la época y hacerlas fructificar en orden a la expansión del reino de Dios.

---

[6] Sailer (1751-1832) fue novicio con los jesuitas. Luego fue profesor en las Universidades de Dillingen e Ingolstadt-Landshut. Después obispo de Ratisbona.

c) Actividad de Sailer en el campo teológico: la Escolástica había caído en una total esterilidad, como ya hemos dicho en diversas ocasiones, a consecuencia de su bizantinismo dogmático y escolar y de su moral casuística. Faltaban en ese momento los presupuestos necesarios para hacerla renacer desde sus fuentes más auténticas del siglo XIII. Sailer acercó nuevamente la teología a las fuentes llenas de vida de la Escritura y de los Padres. Esta desvinculación de la teología del estrecho método escolástico constituía entonces una necesidad objetiva. Únicamente por este camino se podía llegar a crear una «vida más viva».

Pero esto era también una necesidad táctica y precisa para lograr una acción fecunda. La Ilustración había acabado por convertirse en incredulidad. Frente a ella, las diferencias confesionales carecían de importancia. Las tradicionales controversias antiprotestantes habían quedado superadas por la evolución de la época, por lo que Sailer las rechazó contundentemente. Parecida era la situación, muy bien conocida por Sailer, de la apologética católica. Frente a la incredulidad no había que poner de relieve esta o aquella doctrina particular; era preciso defender la revelación misma y su realidad, es decir, el elemento cristiano común. El propio Sailer afirmó que la lucha contra la incredulidad era el auténtico objetivo de su trabajo literario, que nada tenía que ver con el indiferentismo. Es cierto que el frente común de protestantes y católicos creó en aquella época una apertura supraconfesional tan amplia que se convirtió en un peligro para los espíritus menos sólidos de ambas partes. Incluso algunos discípulos de Sailer tropezaron en este obstáculo, entre ellos Matrin Boos († 1825), fundador del movimiento renovador de Allgäu, que encontró, por diversos motivos, graves dificultades con las autoridades eclesiásticas, un fenómeno que acontece constantemente en la historia en los campos más diversos del espíritu con la fuerza de una ley implacable de la historia: los epígonos interpretan unilateralmente el principio creador del maestro.

d) Sailer era un católico de pies a cabeza. Y dentro de su catolicidad, fue uno de los más importantes formadores de sacerdotes. La gran línea de desarrollo del catolicismo del siglo XIX no está caracterizada por los epígonos de Sailer, sino, de un lado, por el contacto de Sailer con el Romanticismo, y de otro, por la doble mediación de Bestlin († 1831) y de Hirscher († 1865) como enlaces con la escuela católica de Tubinga. Ambos hechos contienen en germen el florecimiento de la Iglesia alemana en el siglo XIX. También Sailer fue aquí el hombre abierto: ensalzó, defendió, vivió y enseñó la mística. Pero no de un modo unilateral, ni tampoco a la manera de la pseudomística de entonces. «No queremos separar lo que Dios ha unido: la vida interior y la exterior, la fe y la Iglesia».

Pertenecía Sailer a esa categoría de espíritus capaces de realizar tal síntesis. Por eso no se vio libre del destino de los espíritus interiormente libres de aquel tiempo, objeto de las sospechas de sus correligionarios.

Sailer fue motejado unas veces como «oscurantista» y otras como «ilustrado». En el fondo no fue comprendido ni siquiera por un santo de la talla de Clemente María Hofbauer. La santidad no es ninguna garantía de inerrancia.

Desplegó este profesor una actividad extraordinaria para que la Iglesia en la que él creía recuperara, mediante su acción, el prestigio perdido de tiempos pasados. Partió de la indigencia del tiempo y profundizó en sus necesidades, hasta llegar al propio *tiempo,* que siempre es tiempo de Dios. Luchó por una recuperación cristiana de la filosofía de la época. Por eso era viva la teología que enseñaba.

A lo largo de un cuarto de siglo fue Sailer el profesor más querido y venerado en su Universidad de Landshut. Tal vez el último ejemplo de una facultad de teología católica, que por su propia vocación y sus aportaciones científicas fue capaz de caracterizar a una universidad (Merkle).

La importancia de Sailer en la obra de la restauración católica del sur de Alemania es incalculable: es el guía intelectual, el maestro religioso, el santo de aquella hora de transición, que todavía hoy nos puede servir de indicador del camino (Ph. Funk).

6. *Francia:* A pesar de la reacción y de la restauración, las ideas de Rousseau y de Voltaire no estaban muertas. Ni el concordato ni la restauración monárquica infundieron suficiente valor a la conciencia católica. El haber creado una atmósfera positivamente católica y haber preparado y en parte llevado a cabo la restauración de una vida católica activa fue mérito de los seglares François Chateaubriand, De Bonald († 1840), De Maistre y del religioso Lamennais.

La fama de su labor está ligada a obras no exentas realmente de parcialidad, de errores de método, pero llenas de una espiritualidad elevada, genial, y que de nuevo (como en el siglo XVII) aparecen como obras maestras de la literatura, escritas con un estilo arrebatador. La forma en que se presenta la verdad tiene siempre mucha importancia y a menudo decisiva.

a) François *Chateaubriand* († 1848; su obra principal es el *Genio del cristianismo,* 1802) mostró que la Iglesia es el baluarte y suma de todos los sentimientos elevados, de toda la verdadera humanidad y libertad e impulsora de todo lo bello. Era éste un catolicismo auténticamente romántico, en cuya base aparece un subjetivismo peligroso (por ser teológicamente inexacto), pero desbordante de sentimiento[7]. Por eso precisamente fue tan eficaz: lo que produjo grandes efectos. Este catolicismo hablaba de un modo directo al corazón, hacía impacto en la total personalidad y acrecentaba la conciencia de sí mismo. El

[7] «He llorado, por eso he creído».

sentimentalismo de Rousseau, tan vivo todavía, se encauzaba hacia la Iglesia.

b) Joseph *de Maistre* († 1821) se dedicó sobre todo al estudio de las épocas en que la sociedad y la Iglesia constituían una unidad. Lo mismo él que *De Bonald* († 1840) destacaron poderosamente el valor de la tradición: «Hay que renunciar al espíritu del siglo XVIII y, sobre todo, no se debe pactar con la nueva 'ciencia'. La situación anterior a la Revolución francesa demuestra que la Iglesia es imprescindible para el Estado y para la sociedad». De esta manera intenta De Maistre, en su libro *Sobre el papa* (1819), ampliar la validez de los dogmas católicos más allá del ámbito de la teología, juzgándolos verdades sociales necesarias, «leyes universales» del mundo. El método empleado era peligroso por su falta de claridad y sus exageraciones. Sus ideas desmesuradas sobre el primado del papa tenían una base política y no teológica. La argumentación histórica aducida era más que insuficiente. Por eso De Maistre tuvo muy pronto adversarios: la escuela de Tubinga, especialmente el joven J. A. Möhler (§ 117).

Pero el objetivo, la necesidad de una nueva vinculación entre el papado y Francia se describe de un modo tan enérgico, y la idea de la infalibilidad del papa aparece tan magníficamente en toda su amplitud y belleza, que De Maistre puede ser considerado uno de los más importantes precursores de la unidad de la Iglesia, que culminaría en el Vaticano I. Su libro, con todo, produjo efectos de sentido contrario, es decir, favorables al galicanismo, debido a sus afirmaciones insostenibles. Pío VII y su Secretario de Estado, Consalvi, siguieron desconfiando de este apologeta tan exaltado. Pero en el Vaticano I, el libro de De Maistre fue una de las armas utilizadas por la mayoría.

c) Hugo Felice de *la Mennais* (1782-1854, Lamennais desde 1834), hermano menor de un santo fundador de dos congregaciones dedicadas a la enseñanza, forma parte de ese grupo de eminencias intelectuales y religiosas que preparan el catolicismo de las últimas décadas del siglo XIX. En Lamennais encontramos ya elementos de una síntesis católica absolutamente moderna, aunque todavía no muy equilibrada, en la que caben tanto la infalibilidad del papa y su poder de jurisdicción en el sentido del centralismo posterior de la curia e incluso del ultramontanismo, como la libertad liberal de pensamiento e investigación e incluso las exigencias de la justicia social.

En su importantísimo «tratado» sobre el *indiferentismo* (1817) había rechazado Lamennais, uno tras otro, con una brillante crítica, el indiferentismo político, que juzgaba la religión apta únicamente para el pueblo, el indiferentismo filosófico, según el cual sólo hay una religión filosófica y el indiferentismo protestante. La verdad y la justificación del cristianismo católico quedaban expuestas de un modo cautivador.

Su defensa estaba vinculada a la lucha contra los artículos galicanos, que todavía se enseñaban en los seminarios, y contra algunos obispos de tendencia galicana. En virtud de esta labor, Lamennais fue uno de los precursores espirituales más notables de la doctrina de la infalibilidad definida en el Concilio Vaticano I. Por desgracia, también en este punto la argumentación era visiblemente pobre. Lamennais llegaba a ensalzar la bula *Unam sanctam* como única expresión correcta de las relaciones entre Iglesia y Estado.

Junto con el gran predicador y educador, el dominico J.B. Henri *Lacordaire* (1802-1861) y el conde liberal Charles *Montalembert* (1810-1870) realizó Lamennais, a partir de 1830, a través de su periódico «L'Avenir», una intensa labor en orden a la unión entre las ideas católicas y las democráticas, con vistas a crear una poderosa atmósfera católica en Francia.

Por desgracia, los principios liberales y sociales de su doctrina adquirieron un radicalismo que no se compaginaba con sus ideas restauracionistas y centralistas en lo eclesiástico, que, en todo caso, chocaron con la resistencia de Roma, en especial la separación de Iglesia y Estado, y la exigencia de libertad de prensa y enseñanza. Lamennais se sometió a una primera condena de sus obras por la encíclica *Mirari vos* (1832; en 1834 siguió una segunda). Pero no fue posible conseguir que no siguiese radicalizándolas todavía más. Murió sin haberse reconciliado con la Iglesia.

La influencia de Lamennais en todo el catolicismo moderno, además de su aportación a la declaración de la infalibilidad pontificia, fue en filosofía y teología de inmenso alcance no sólo en Francia, sino también en España, Italia, Inglaterra (Newman) y Alemania (Döllinger, Görres, el círculo de Maguncia, Ketteler).

d) Poco después, el partido católico de Francia malogró por su propia culpa gran parte de los frutos alcanzados en esta primera labor de reconstrucción católica. El partido se dividió, y a la ágil dirección del obispo *Dupanloup* († 1878) se opuso el fanático periodista Louis *Veuillot* († 1883), redactor jefe del diario «L'Univers», hombre bastante miope y demasiado proclive a la caza de herejes.

Por vez primera nos encontramos en el siglo XIX con la oposición entre un catolicismo «liberal», adicto a la Iglesia, y un catolicismo estrecho e «integral», también fiel a la Iglesia. No puede afirmarse que la segunda postura, la integrista, haya cumplido suficientemente con el mandamiento del amor cristiano ni haya dado respuesta a la necesidad de obrar con audacia misionera. Tampoco puede asegurarse que su poder de irradiación espiritual justificara su rigorismo ni mostrara su utilidad para la Iglesia. Al contrario, su integrismo, que confunde la rigidez esquemática o la ortodoxia doctrinal con la verdad combativa, contribuyó, hasta bien entrado

el siglo XX, lo mismo en Francia que en Italia, Inglaterra[8] y Alemania, a que los católicos se encerraran en un *ghetto* y a que las energías misioneras del mensaje católico sobre el campo de la cultura europea quedaran paralizadas.

7. *Italia:* La situación de la Iglesia en ésta se caracteriza especialmente por los desmedidos esfuerzos restauracionistas de la curia, cargados de matiz político (Pío IX, cf. § 113,5; para el caso de Rosmini, cf. § 117, II, 1). Mientras tanto, la incontenible unificación nacional de la península italiana entraba lógicamente en oposición con la soberanía temporal de los papas y, por desgracia, con la doctrina de la Iglesia. Fueron pocas las personas con categoría interior capaz de unir ambas cosas: el amor ferviente por la unidad de la patria y el amor, no menos ferviente, a la Iglesia. En todo caso, el apoyo que la curia dispensó al arriesgado sentido eclesial de estas personas fue un apoyo casi insignificante.

8. El problema que acabamos de plantear se daba durante el siglo XIX, con mayor o menor intensidad, en todos los países católicos o que contaban con amplias minorías católicas. Era el problema de cómo podrían los católicos, expulsados de los puestos rectores de la política, la educación y la economía por la secularización y el «pensamiento» anticristiano, dominante en la vida pública, hallar una fórmula de vinculación al nuevo Estado nacional y a su formación, naciendo como nacía cargado de tendencias más o menos hostiles a la Iglesia. En todas partes, pero sobre todo en Alemania, Italia, Francia y España, el desarrollo se caracteriza por la gran cantidad de ocasiones perdidas por falta de valentía de los católicos. Fue necesario llegar a las postrimerías del XIX y principios del siglo XX para que la grave crisis del catolicismo en la sociedad moderna, el problema de la inferioridad de los católicos en los terrenos de la vida nacional, de la educación (universidades, literatura, prensa) y de la economía, sea por fin objeto de consideración y quede superada y las energías del catolicismo puedan recuperar el papel que les corresponde por su calidad, cantidad y tradición, o para que, al menos, se pongan en disposición de conseguirlo (cf. § 117).

II. ARTE Y POESIA

1. La Iglesia no es de este mundo. El cristiano no tiene en esta tierra morada permanente (Heb 13,14). Pero el mundo ha sido entregado a la Iglesia para que ella lo vaya formando. La Iglesia tiene la misión de proclamar el evangelio de Jesús en el lenguaje de los vivientes. Desde que dejó de ser Iglesia de catacumbas no es secundario para el cumplimiento de su misión que pueda dirigirse a los hombres en el campo de la cultura más

[8] Sobre los nuevos brotes de vida eclesiástica y católica en Inglaterra, cf. el 118.

elevada con obras significativas y de valor universal. Esto es válido, como lo ha demostrado la historia de la Iglesia, también en el campo artístico.

Las nuevas energías interiores que surgieron tras la revolución se manifestaron de la manera más completa por medio de un movimiento artístico global, el Romanticismo. De ahí que en esta época resulte válido el pensamiento antes apuntado.

2. La misma Revolución francesa había dado expresión artística como modelos a los héroes de la Antigüedad y de Roma reproduciéndolos en importantes obras. Pero se trataba de arte en su propia expresión pagana. El arte cristiano del pasado fue aniquilado en muchas iglesias de Francia en medio de una verdadera barbarie iconoclasta, cuando las imágenes no fueron escondidas por un puñado de valientes, como ocurrió en Estrasburgo.

Al restablecer Napoleón el orden y hacer sus peculiares paces con la Iglesia, el arte «imperial», expresión de la conciencia de poder del advenedizo, se puso también al servicio de la Iglesia, pero no produjo obras de arte sacro propiamente dicho.

También en Alemania las artes plásticas, durante y después de la revolución, eran «arte antiguo», si bien, frente al ideal romano, cultivado con ímpetu revolucionario en Francia, se tiende declaradamente hacia lo «griego».

La creación artística más importante de la época por su significación universal, tanto durante la revolución como después de ella, pertenece en Alemania al campo literario. Es el tiempo de *clásicos* como Klopstock, 1724-1803; Lessing, 1729-1781; Herder, 1744-1803; Goethe, 1749-1832; Schiller, 1759-1805, que tiene su máximo esplendor en la pequeña Weimar. Este Clasicismo superó en parte a la Ilustración y se abrió en multitud de temas —magníficos algunos de ellos— a las ideas cristianas. Después de su experiencia en la catedral de Estrasburgo en 1770, Goethe tomó partido a favor de las obras medievales. Y tanto en él como en Schiller puede observarse una gran veneración por el gobierno divino de la historia. En el año de su muerte llegaba Goethe a reconocer que el espíritu humano no había llegado, en el fondo, más allá de Cristo. Pero, por sus mismas raíces, el Clasicismo siguió siendo extraño no sólo a la Iglesia, sino también al mensaje cristiano.

Si atendemos a sus precursores —el llamado primer Romanticismo, que se remonta a 1770—, su expresión se caracteriza por su exceso de sentimiento subjetivo, con una fuerte tendencia hacia el pietismo. Pero tampoco este arte poseía, ni siquiera en el período posterior a la revolución, una fuerza de índole propiamente religiosa ni cristiana.

3. Lo dicho vale también para ese sector del arte en el que el Romanticismo expresa su peculiaridad más íntima, la nostalgia, del modo más profundo y creador: la música.

Los maestros de la música clásica, *Haydn* († 1809), *Mozart* († 1791) y *Beethoven* († 1827) no tienen rival. Su arte es patrimonio universal. Pero precisamente este fenómeno apunta a un importante hecho de la historia de la Iglesia. A través de la música y de la filosofía y literatura germánicas, que no eran ni católicas ni siquiera cristianas, demostró el catolicismo sus energías culturales hasta bien entrado el siglo XIX y hasta las caóticas transformaciones de nuestro tiempo.

En la obra de estos músicos abundan composiciones maravillosas, que expresan la mayor profundidad y elevación aun religiosamente («La Creación», de Haydn, las Misas de Mozart y su «Requiem», las dos Misas de Beethoven, en do y en re, sus últimos cuartetos, la «Novena Sinfonía»). Estas creaciones son obra de hombres creyentes y su adhesión al dogma es fácilmente perceptible. Sin tal adhesión no podríamos comprender las frases lapidarias del Credo, con la música de Beethoven («Et in Iesum Christum, Filium Dei Unigenitum, ... crucifixus, ... resurrexit... remissionem peccatorum... carnis resurrectionem...»), ni tampoco la conmovedora adoración del «Benedictus» de su *Missa Solemnis.* El cardenal Newman dio con la pista verdadera cuando concibió lo divino como lo que había dentro de la armonía concentrada de la música de Mozart. La riqueza «divina» y religiosa que aquí aparece es tan sublime que esta música podría ser muy bien música de los ángeles (Karl Barth).

Es cierto que estas composiciones en muchos de sus puntos culminantes rara vez pueden decirse católicas en sentido propio, aunque las misas fueron compuestas en su mayor parte con vistas a la liturgia católica. En las obras de Beethoven resuena también la lucha individualista de lo humano.

4. Pero es importante señalar que *Weber* († 1826) y sobre todo el romántico de los románticos, el soberbio liederista Franz *Schubert* († 1828), eran católicos y vivieron y murieron dentro de esa fe. El contenido religioso de sus Misas, llenas de una piedad sincera, constituye uno de los valores más altos del arte. Podemos también afirmar con razón que el arte del protestante Robert *Schumann* († 1856), influido profundamente por el catolicismo renano, está sentimentalmente emparentado con lo católico. Tuvo su importancia el hecho de que, dentro de cierto repliegue a una reducida esfera privada, las leyes del orden moral y religioso se protegieron de algún modo a sí mismas.

Lo dicho no significa en modo alguno que la música romántica fuera una fuerza directamente católica ni que nos haya transmitido fuerzas que sobrevivirán al cambio de los tiempos.

5. Lo que es la música católica en su núcleo más íntimo lo manifestó mucho más tarde el poderoso Anton *Bruckner* (1824-1896), quien, curiosamente, no llegó a despertar para la actividad creadora hasta que entró en contacto con un anhelo redentor extraño al cristianismo y hasta

pagano, el que aparece en la música arrebatadora de Wagner. Anton Bruckner, hombre devoto, de fe inconmovible, era un romántico extasiado (con gran acierto se le ha llamado místico), mostrando, no obstante, una sorprendente objetividad en el desarrollo de sus sinfonías. Nuestro juicio no lo justifica el hecho de que compusiera también obras para la Iglesia (las tres Misas y el *Te Deum),* sino el que toda su producción brote de una raíz católica y, en su mayor parte, litúrgica: es una catedral sonora. La armonía entre materiales y motivos con su contenido espiritual es lo que confirma nuestra valoración[9]. Es sorprendente que sólo en época muy reciente haya sido verdaderamente comprendido Bruckner y que sea muy reciente el entusiasmo y veneración por su música.

6. El Romanticismo posee, no obstante, para la historia de la Iglesia una significación inmediata. Esto vale especialmente para la escuela pictórica de los llamados «nazarenos», que, partiendo en 1810 de Roma y luego de Alemania (hasta 1870), influyeron en otros países y obtuvieron amplia resonancia. De todas formas, a pesar de su importancia, el Romanticismo no es un movimiento totalmente original, sino que, como ya hemos dicho, en una medida muy peculiar, es una reacción. En el arte de los nazarenos la reacción se dirigía contra el Barroco (a menudo incomprendido) y contra el Clasicismo, incluso cuando éste lucha por la sencillez. Tanto en la actitud espiritual de base como en el retorno a los valores de la tradición del pasado, lo determinante aquí es un elemento auténticamente religioso. El elemento formal queda subordinado a la idea. Lo que importa es la autenticidad, la línea, seductoramente clara.

El Romanticismo aspira y tiende consecuentemente a la monumentalidad, pero, justamente por ello, no lo consigue. Sólo, acaso, una obra como el *Juicio Final* de Peter Cornelius († 1867), en la iglesia de San Luis de Munich, alcanza esa categoría. El genio es un don, no fruto de una aspiración o producto de un deseo. Así, por ejemplo, los cuadros religiosos de los «nazarenos» Overbeck († 1869), Veit († 1877), Fürich († 1876) y Steinle († 1886), a pesar de su honrada autenticidad, no son una manifestación esplendorosa de la objetividad católica, sino más bien arabescos de corazones sensibles a este absoluto. Con estas limitaciones puede decirse que el arte plástico romántico, en realidad la obra pictórica de los «nazarenos», produjo preciosos cuadros religiosos. A pesar de cierta melifluidad, algo exagerada a veces, en consonancia con la piedad sentimental de la época, existe un gran número de obras, especialmente de Ittenbach y Deger, ante las que se puede «orar».

7. El rasgo más importante de este arte en el terreno de la espiritualidad y en el de la teología fue el intento de vincular al

[9] Cf. el tema en fa menor del verso «In te, Domine, speravi, non confundar» de su *Te Deum,* verdadera célula originaria de su música.

subjetivismo con el elemento objetivo del mensaje cristiano, expresando esa unión con claridad y exactitud. En este aspecto, las buenas relaciones, casi fraternales, entre protestantes y católicos (de entre los protestantes se convirtieron bastantes), fueron ejemplares. Desgraciadamente, la fuerza creativa original de unos y otros no fue lo bastante grande. Ni esa comprensión de lo objetivo ni la relación ecuménica llegaron a imprimir su sello a la evolución histórica.

8. El arte del Romanticismo produjo sus obras más valiosas, así en las artes plásticas como en la poesía, reconquistando los grandes valores del pasado. El redescubrimiento del gótico tras más de tres siglos de olvido constituye un hecho de gran fuerza histórica, cuya influencia llega hasta la actualidad. Que ese entusiasmo degenerase hasta llegar a mera esterilidad y pobreza de espíritu, reduciéndose a imitación externa sin creación artística viva, es algo que está condicionado por la falta, ya mencionada, de una fuerza genial creadora. El que esta estéril imitación del gótico «puro» haya podido dominar durante tanto tiempo —hasta bien entrado el siglo XX— la arquitectura eclesiástica es también una consecuencia de la falta de la valentía en las autoridades de la Iglesia.

El segundo gran descubrimiento es la colección de un valioso material literario de la tradición: poemas, canciones y traducciones a través de los cuales despiertan a nueva vida gran cantidad de valores del cristianismo. Junto a los ya mencionados Gottfried Herder y los hermanos Schlegel, mencionaremos también a Ludwig Tieck († 1853), Clemens Brentano († 1842), Avhim von Arnim († 1831), Bettina von Arnim († 1859).

9. La obra de la baronesa Annette von Droste-Hülshoff († 1848) merece mención aparte, por tratarse de una obra artística particular, originariamente católica. Pero justamente esta obra, que es profundamente religiosa, sólo en parte pertenece a lo que ordinariamente llamamos romanticismo.

CAPITULO SEGUNDO

LINEAS DEFINITIVAS DE LA ESTRUCTURACION DE LA IGLESIA

§ 113. *FIN DE LOS ESTADOS DE LA IGLESIA*

1. Los Estados Pontificios, nuevamente restaurados, eran los únicos Estados de la Edad Moderna regidos por un poder eclesiástico. Sería imposible demostrar que tales Estados no podían subsistir en esta época; pero es fácil darse cuenta de que tropezaban con dificultades fundamentales. Los Estados de la Iglesia estaban amenazados de muerte. En realidad, significaban un anacronismo dentro de un mundo radicalmente laico y tendente a la secularización en ámbitos cada vez más extensos, incluso en la misma Iglesia, cada vez más despolitizada. Ni la caída de Napoleón ni la Restauración habían creado unas condiciones verdaderamente estables. Habría que pasar todavía por los dolores de parto de las revoluciones, que volverían a amenazar seriamente al orden establecido.

2. En cuanto a los Estados de la Iglesia, las dificultades concretas eran dos:

a) En primer lugar, la idea nacional de Italia entera, que tendía a formar una unidad, anhelo que se convierte en un poderoso movimiento de las más diversas tendencias pujantes, ya desde los tiempos de Inocencio III. Ahora se le abría un seguro futuro del brazo del liberalismo y el nacionalismo triunfantes en el mundo entero.

b) En el interior de los Estados de la Iglesia era evidente la tensión abierta entre el papado, ligado a la tradición en los aspectos político, social y económico, y las modernas ideas liberales, que naturalmente también habían llegado a Roma[1]. En la raíz de la soberanía pontificia se encontraban ideas medievales y absolutistas, y superarlas en favor de una concepción más moderna era de por sí mucho más difícil al papa que a los príncipes seculares, pues el pontificado tenía que representar la inmutabilidad absoluta en la doctrina y en las costumbres. Aunque tal inmutabilidad no suponga cesión en el terreno de la verdad ni signifique un «fixismo» cerrado, pero, por su propia naturaleza, connota una dimensión de absoluto. Era lógico que esta pretensión del ministerio en la dirección de la Iglesia —una pretensión de absolutismo— intentara también imponerse más o menos en el campo del poder secular. A esto habría que añadir otra

---

[1] Era consecuencia tanto de las corrientes generales de la época como de las nuevas ideas y métodos de la administración francesa de entonces.

razón poderosa: las fuertes exigencias de libertad política y de modernidad administrativa corrían parejas con el avance de liberalismo[2], duramente reprobado por los papas por anticlerical, anticristiano y antirreligioso.

3. Y así ocurrió que, a pesar de algunas innovaciones liberales, fruto de las tensiones indicadas, los Estados de la Iglesia se habían vuelto ingobernables. Comenzó a desarrollarse un creciente proceso de descomposición interna, a veces con la ebullición de un volcán, que sólo pudo ser reprimido por algún tiempo con ayuda de tropas extranjeras (francesas y austríacas). Este proceso tenía que provocar forzosamente algún día el hundimiento de los Estados de la Iglesia. Un gran movimiento de ideas no puede ser reprimido sólo por la fuerza, y la idea nacional era entonces, efectivamente, una idea que poseía el vigor para dominarlo todo. Además, es indiscutible la justificación y validez *fundamental* de los objetivos del *risorgimento* italiano. El mismo empleo de tropas extranjeras robusteció aún más la voluntad nacional y el descontento por el estado de división territorial. Esa voluntad y el descontento contra el *papa-príncipe* fortaleció el odio contra el papado, la resistencia al pontificado en cuanto tal. Surgió, pues, un peligroso círculo en el que, mediante acciones y reacciones, las fuerzas hostiles al papa se hacían cada vez más poderosas. La unión del papa con el pueblo en los Estados de la Iglesia se fue inexorablemente envenenando: «La Sede de San Pedro se estremece; cada día se debilitan más los vínculos de la unidad. La Iglesia está abandonada al odio, de los pueblos». Tal es el juicio que hacía Gregorio XVI en su encíclica *Mirari vos* en 1832.

4. Las fuerzas hostiles al pontificado encontraron muy pronto el camino de la revolución violenta. A partir de la Revolución francesa de 1789 estas ideas no habían desaparecido de la conciencia pública. Por los años 1820-1821 habían tenido lugar guerras civiles en España y Portugal y sublevaciones en Italia. En 1830 y 1848 las revoluciones sacudieron a toda Europa. Finalmente, con la declaración permanente de la revolución socialista proclamada por el marxismo, estas ideas han seguido dominando en gran parte del mundo hasta el día de hoy y constituyen una gran amenaza. Como en los Estados de la Iglesia estas ideas gozaban de escasa libertad de movimientos (León XII restableció la Inquisición desde 1824 a 1827), las revolucionarias ligas secretas, especialmente la de los «carbonarios», que procedían del sur de Italia y estaban férreamente

---

[2] Cabe recordar la lucha de Gregorio XVI contra el indiferentismo y la «locura de la libertad de espíritu», de la «ilimitada libertad de pensamiento y expresión y la búsqueda de novedades» *(Mirari vos,* cf. § 117). El hecho de que una personalidad católica tan fiel a la Iglesia como Manzoni perteneciera al grupo liberal nos da una idea de la funesta confusión de la situación y el juicio que merecía a la curia. Muchas de las declaraciones hechas durante esta lucha estaban fuertemente condicionadas por el momento y hoy han quedado superadas.

dirigidas, fueron excomulgadas ya por el papa Pío VII y realizaron una eficaz labor de zapa. Esa pequeña minoría de ilustrados logró dirigir a las masas incultas. El signo característico de estas sociedades era el odio contra todo absolutismo y contra la «esclavitud» originada por él. Estas sociedades se convirtieron en un gran movimiento, con repercusiones también en el extranjero. La represión fue violenta y poco prudente, siendo castigadas incluso personas inocentes, lo que proporcionó a este movimiento un eco y una resonancia en círculos de la buena sociedad que de otro modo difícilmente habrían apoyado una revolución violenta y mucho menos dirigida contra el papa.

5. Cuando, finalmente, a últimos de 1847 y en marzo de 1848, el papa Pío IX (1846-1878) se decidió a coronar la actitud liberal de sus primeros años con una estructuración moderna de los Estados Pontificios[3], era ya demasiado tarde.

La nueva constitución fue recibida con entusiasmo, pero lo único que logró fue robustecer el movimiento nacional de toda Italia. Un movimiento con una tendencia muy concreta y peligrosa en política exterior: iba en contra de la reaccionaria Austria y pedía que el papa se colocara a la cabeza del movimiento. ¿El papa acaudillando una guerra contra la católica Austria por la libertad de Italia? Julio II, el pontífice eminentemente político, hubiera accedido gustoso al ruego de la nación con su famosa frase «fuori i barbari». Pero ahora, en un mundo minado, según el papa, por ideas y fuerzas anticristianas, una decisión favorable era fácil de adoptar, partiendo exclusivamente del punto de vista de la unidad italiana, pero de ningún modo atendiendo a la situación de la Iglesia universal. Una decisión política unilateral en esta cuestión hubiera tenido consecuencias irreparables. Por desgracia le faltó al papa el elemento más imprescindible: un programa claro. Pío IX vaciló. Una declaración apresurada en pro de la unificación fue interpretada como una declaración de guerra contra los Habsburgos. Un mes después fue suavizada y, en realidad, revocada, pero la vacilación trajo la desgracia. Fue asesinado el ministro Pellegrino Rossi (15 de noviembre de 1848) y el papa fue obligado a llamar a ministros demócratas. Pío IX huyó rápidamente al reino de Nápoles, a Gaeta. La revolución de 1848 avanzó contra Roma, con Giuseppe *Mazzini* († 1872) entre otros, con sus ideas revolucionarias y pseudorreligiosas de una unidad italiana republicana. En Roma, una Asamblea Nacional suprimió la soberanía secular del papa, proclamó la república, quitó al clero la dirección de la enseñanza y confiscó los bienes de la Iglesia.

6. La soberanía de Pío IX fue salvada por las tropas francesas y austríacas. Tras un período de diecisiete meses de ausencia, el papa regresó

---

[3] Monarquía constitucional con dos cámaras. Los seglares podían ser nombrados ministros, a excepción del secretario de Estado.

a Roma el 12 de abril de 1850. Lógicamente —pero también trágicamente—, las tendencias liberales de la curia fueron ahora reprimidas de un modo radical. Se trató de reinstaurar el anterior régimen absolutista con una dureza inflexible. Para colmo de desgracias, se procedió con el mismo rigor contra todos los que habían participado en la revolución. Y si esto último era una imprudencia, lo primero constituía un error fundamental, que conduciría inevitablemente a la catástrofe. La amnistía parcial que se concedió no pudo tener psicológicamente efecto alguno en aquella atmósfera de descontento generalizado. Los esfuerzos del papa por mejorar la situación en sus Estados mediante una nueva regulación de las finanzas y la elevación del nivel de la enseñanza tampoco cambiaron esencialmente la situación.

7. La causa nacional encontró, aunque no era la primera vez, un nuevo abanderado: el Piamonte, que se convirtió en punto de confluencia de todas las fuerzas revolucionarias y lugar de cita de cuantos habían huido de los Estados de la Iglesia. El hecho de que la revolución de 1848 y la proclamada república romana fuesen aniquiladas por tropas francesas y austríacas le imprimió el sello de lo antinacional, sello marcado tan profundamente que ya no desaparecería del alma italiana. El Piamonte (su primer ministro Cavour, † 1861) pactó en primer lugar con Austria, con la ayuda de Francia, en el norte de Italia en 1859. Después se dirigió contra los Estados de la Iglesia (1860). En 1861 fue proclamado el reino de Italia. Sólo una pequeña parte de los Estados Pontificios fue conservada bajo ocupación francesa (victoria diplomática de Napoleón III). Abandonada por las tropas francesas a consecuencia de la guerra franco-alemana, Roma cayó el 20 de septiembre de 1870, y un plebiscito, celebrado el 2 de octubre, decidió por aplastante mayoría la anexión a Italia.

8. Todo ello ocurría poco después de la proclamación de la infalibilidad pontificia (§ 114). Con este dogma sólo quedaba decidida una parte de la temática eclesiológica propuesta al concilio para su deliberación. Pero, aunque faltaba un importantísimo complemento doctrinal, la declaración de la infalibilidad pontificia era la pieza conclusiva de toda una evolución secular, cargada de unas consecuencias internas tan inmensas y de una significación tan considerable, que la coincidencia de estos dos acontecimientos trascendentales nos sugiere una interpretación histórica de imponente fuerza simbólica: la formación del poder eclesiástico (si se nos permite aplicar un concepto inadecuado para una Iglesia que crece constantemente) había quedado cerrada, rematada; para nada necesitaba ya del poder político. Más aún, para desarrollar eficazmente las fuerzas gigantescas y las posibilidades que se encerraban en ese poder eclesiástico era provechoso que el poder político no estorbase ya a la Iglesia. Así comenzaba una edad puramente eclesiástica en la historia del cristianismo católico de Occidente. Los ámbitos eclesiales y

políticos quedarán limpiamente separados en el futuro. Caerán multitud de obstáculos para la actuación de los sacerdotes en el campo religioso, y la acción de los laicos en la Iglesia podrá desplegar sus múltiples posibilidades.

9. En una «ley de garantías» del 13 de mayo de 1871, la Italia moderna[4] reconocía la soberanía e inviolabilidad del papa, ponía a su disposición el Vaticano, el palacio de Letrán (el Quirinal pasó a ser residencia del rey de Italia) y, para el verano, un palacio junto al lago Albano (Castelgandolfo), como posesiones extraterritoriales, y le ofreció una renta anual, libre de impuestos, de 3,25 millones de liras; los diplomáticos acreditados ante el papa fueron equiparados a los de cualquier Estado soberano. El papa, con todo, permanecía encerrado en el Vaticano. Protestó contra la injusticia que se le había hecho, rechazó la «ley de garantías» y no aceptó la renta, protesta que reaparecerá innumerables veces en los decenios siguientes. La «cuestión romana» se convierte así en uno de los grandes problemas del cristianismo católico. En folletos, tratados eruditos, congresos, memoriales, discursos parlamentarios y sermones se protestó incansablemente en favor del «prisionero del Vaticano».

Esta nueva situación trajo grandes beneficios tanto para el papa como para la Iglesia. Y no porque hubieran desaparecido las múltiples resistencias existentes contra el pontificado, y en especial contra Pío IX. Austria y Polonia se opusieron a la curia por la publicación del «Syllabus». Inglaterra no ocultaba sus simpatías por el reino italiano, pero lo cierto era: *a)* el papa se había convertido en un soberano injustamente despojado de sus territorios; *b)* al ser privado de todo poder político, desaparecían todos aquellos obstáculos que, durante la Edad Media y la Moderna, habían perjudicado de un modo tan poderoso y a menudo decisivo el sentimiento religioso de la cristiandad hacia el sucesor de Pedro.

Se reconoció como dato indiscutible que el papa estaba en su derecho y, como ya hemos dicho, se optó por defenderle. Pero esto no era lo más importante. De hecho, el papa ya no era un soberano igual a los otros, sino algo totalmente distinto; estaba separado de la política y de las maneras de pensar y de obrar propias de la política. Una aureola mística y religiosa, intensificada por la prisión, parecía irradiar nuevamente de la persona del papa único, surgiendo de nuevo la primitiva relación, esencialmente religiosa, entre el pastor y el rebaño. La pérdida del poder político creó, efectivamente, la única atmósfera en que el poder religioso (infalibilidad) del papa podía ser comprendido y aceptado.

---

[4] La Italia de entonces adoptaba una actitud liberal y masónica; su odio hacia la religión, la Iglesia y los sacerdotes fue muy marcado y violento hasta la Primera Guerra Mundial. Para la época más reciente, cf. § 125.

10. Pero todo ello no cambia en nada el hecho de que para el papa, para la Iglesia y, por ello, para todos los católicos, esta situación constituía una carga indigna. Era lógico, y estaba en correspondencia con todas las tradiciones de la curia, que en un principio se dijese que el restablecimiento de los Estados de la Iglesia era una *conditio sine qua non* para la reconciliación. En cambio, no fue prudente (y se ha demostrado teológicamente insostenible) que una teología más celosa que ilustrada, exageradamente curialista, pretendiese hacer de esta hábil postura diplomática un dogma inmutable[5].

11. Con el tiempo —y ante la multitud de preocupaciones inmediatas de índole religiosa y eclesiástica—, la situación se fue haciendo menos tirante. Los hechos consumados adquirieron poco a poco la legitimación que proporciona el hecho consumado. Cada vez se fue viendo con mayor claridad que era imposible romper nuevamente la unidad de Italia. León XIII (1878-1903) no pudo hacer nada en este problema, a pesar de su moderación[6] y de haber reducido sus exigencias al mínimo. El compacto liberalismo anticlerical, aliado con una masonería extraordinariamente fuerte (celebración de la memoria de Giordano Bruno en 1889), impidió que se llegase a una solución. Para Pío X (1903-1914), cuya actitud era puramente religiosa, lo político tenía tan poca importancia que estaba dispuesto a condescender más todavía con el Estado italiano. En todo caso trató de allanar siempre el camino que llevase a una coexistencia pacífica. La Primera Guerra Mundial (Benedicto XV) puso de manifiesto con toda claridad el perjuicio inmenso que habría supuesto para el pontificado, en la lucha fratricida de las potencias cristianas, haber dispuesto de un poder político importante. El fin de la guerra resquebrajó también la vida económica de todas las capas sociales. La inflación de los años veinte puso al borde de la ruina económica a la curia no menos que a otros cuerpos de la administración.

Por otra parte, el campo de trabajo espiritual y religioso del pontificado había aumentado, tanto intensiva como extensivamente (cf. Misiones, § 119), de un modo ingente. El gobierno eclesiástico del mundo entero fue realizado, con sentido centralista, de una manera tan segura, hasta entonces jamás experimentada, que la existencia de los Estados de la Iglesia fue perdiendo importancia e interés.

12. Vino finalmente *Pío XI* (1922-1939). Como historiador, había estudiado la aparición y desaparición de diversas formas políticas en el

---

[5] A la misma actitud responde la moción presentada por el cardenal Manning en el Vaticano I solicitando que se definiera como dogma que los Estados de la Iglesia son de derecho divino (!).

[6] Vuelven a aceptarse las ideas políticas de Rosmini († 1855) y Gioberti († 1852). Los proyectos de Rosmini para la reforma de la Iglesia fueron condenados por el papa en 1887.

curso de los siglos y sabía que el poder político de la Iglesia y, sobre todo, del pontificado tenían un carácter condicionado y temporal. No sin tener que vencer fuertes resistencias de la curia, Pío XI, juntamente con Mussolini, el desenvuelto político realista, llevó a cabo la solución del problema (Pactos de Letrán, febrero de 1929). Esta solución consiste en la creación del «Estado Vaticano», que carece de importancia política, pero que posee todos los signos y garantías de la plena soberanía y, en concreto, con la auténtica libertad que había sido reivindicada secularmente.

13. La coronación de los Pactos de Letrán se encuentra en el nuevo concordato italiano que va unido a ellos. El mismo Pío XI subrayó esto repetidas veces. La orientación religiosa del pontificado actual se destaca en este concordato con mayor claridad aún que en la limitación material del nuevo Estado eclesiástico. La Iglesia accede con plena conciencia a su despolitización, que primero le fue impuesta con una violencia injusta, pero que después fue recomendada e insinuada por el amplísimo y profundísimo cambio estructural operado en la existencia espiritual de la humanidad. Este nuevo concordato significa *textualmente* una renuncia completa, por parte del Estado, en puntos decisivos, al espíritu de la iglesia nacional y del liberalismo anticlerical. Con los Pactos de Letrán, este concordato podía iniciar una nueva época. El Estado había de colaborar nuevamente con la Iglesia de un modo positivo en la enseñanza, en el ejército y en la vida pública general. Al matrimonio canónico se le reconocen de nuevo sus efectos civiles. El hecho de levantar la cruz sobre el Capitolio y el Coliseo pudo haberse transformado de un gesto propagandístico sin trascendencia en un símbolo cargado de significación. Pero ya durante el período fascista, a pesar de lo dicho, el relativismo oportunista y el peligro de la iglesia estatal fascista impidieron que el concordato produjese los efectos previstos. La nueva República Italiana ha introducido a partir de 1946 los párrafos correspondientes del Concordato dentro de la Constitución[7]. El problema de cuál ha de ser el espíritu que dé carácter a la nación italiana ha suscitado una encendida polémica. El abandono pastoral, los problemas sociales no resueltos (en el sur de Italia, sobre todo) y las consecuencias de la ciencia liberal hacen que todavía falte mucho para determinar en qué medida el Concordato ha influido en la vida entera de la península italiana, tanto con su letra como con su espíritu. Al igual que en España, la Iglesia no ha acertado a expresar el contenido inmutable de su doctrina y realidad de un modo misionero dentro de un mundo en acelerado proceso de secularización y hasta se dijera que no ha advertido suficientemente esta

[7] De todas formas, esto supone también en algunos puntos un perjuicio para la Iglesia. La validez de determinados artículos de derecho canónico en la vida pública, como la disposición que priva prácticamente a los sacerdotes que dejan el ministerio toda posibilidad de ganarse la vida o el derecho matrimonial católico, acarrea notables complicaciones.

necesidad de acomodación. En cambio, también en Italia crecen las fuerzas del liberalismo moderno secularizado, del laicismo y del ateísmo comunista, hecho que obliga a la Iglesia a plantearse la idea de si los creyentes han llegado a constituir en el propio Occidente «cristiano» una minoría, de que su vida es constantemente cruz y sin victoria completa hasta la vuelta de su Señor.

§ 114. *EL CONCILIO VATICANO I*

1. El de *Pío IX* (1846-1878) fue un pontificado con importantes acontecimientos: 1) desaparecen los Estados Pontificios; 2) en el llamado «Syllabus» se pone de manifiesto un enfrentamiento fundamental de la Iglesia con la nueva cultura y con el Estado moderno, enfrentamiento que lleva a la Iglesia a rechazarlos de modo global e indiscriminado; 3) el Vaticano I reafirma los fundamentos de la fe frente al espíritu de la época, y 4) proclama la infalibilidad del papa y su poder episcopal supremo. Los puntos 1), 2) y 4) no sólo son acontecimientos importantes, sino decisivos para la historia. Con ellos se cierra un determinado período de tiempo y toda una era en la historia de la Iglesia, que llega hasta los años treinta, ya que los grandes acontecimientos ocurridos desde el Vaticano I —rechazo del modernismo, creación del nuevo derecho canónico, Pactos Lateranenses— significan el final de los fenómenos que hemos citado.

Los problemas referentes a los puntos 2) y 3) los trataremos, por su conexión con la historia de las ideas, al estudiar la lucha final, entablada en torno a la pureza de la doctrina (§ 113). Aquí trataremos sobre todo sobre la infalibilidad del papa, definida en este concilio.

2. Lo que se discutía era si el papa poseía por sí solo la infalibilidad en materia de fe y costumbres sin esperar las decisiones de un concilio ecuménico.

Tal cuestión se había venido planteando a lo largo de toda la historia de la Iglesia. En la antigüedad se había vinculado a la cuestión de la colegialidad de los patriarcados de Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén, reconociendo a Roma algo más que un mero primado de honor. Pero ya muy pronto se hizo ostensible la oposición de la Iglesia oriental. Como en Occidente parecía concebirse el primado en sentido absolutista, o mejor, juridicista, los orientales, se opusieron a ser «esclavos» de Roma. Aunque el Oriente no se consideraba completa y definitivamente separado de Roma tras la ruptura de 1054 (cf. sobre las Iglesias orientales el § 121ss) y que muchos de los factores de la separación nada tenían que ver con la teología, la división se ha mantenido hasta nuestros días. La concepción que Roma tenía de sí se fue desarrollando aisladamente, sin contar con los antiguos *collegae*. En Occidente, la lucha por las investiduras tuvo como consecuencia un fuerte crecimiento del

poder papal. Este se vio recortado por el conciliarismo y por las iglesias territoriales, pero, al mismo tiempo, fue exagerado por el curialismo, con lo cual se creó una tensión sin salida.

Después de pasar etapas diversas de mentalidad episcopalista y aun antipontificia, y a pesar de todos los movimientos particularistas, el poder absoluto del papa había crecido de tal manera que ahora existían condiciones favorables para una definición dogmática. Es verdad que la ciencia teológica no se había pronunciado aún de una manera general a favor de la infalibilidad. Para Johann Adam Möhler el curialismo, tal como lo exponían en su derecho canónico De Maistre y F. Walter, no era más que una teoría indemostrada. El canonista Joh. Fr. v. Schulte († 1914), al igual que Döllinger y sus discípulos, merecen ser tenidos muy en cuenta a la hora de hacer el inventario histórico por las objeciones que plantean. Pero la tendencia propiamente dicha de las opiniones teológicas iba desde hacía mucho tiempo en la dirección de la doctrina defendida por el Vaticano I, al igual que por el derecho canónico. En Alemania la había expuesto el canonista Georg Philipps († 1872) en Munich (de donde era profesor desde 1834), en contra del febronianismo. En la conciencia de las gentes esta idea había penetrado por vez primera, precisamente en Francia, la patria del galicanismo, a través de las obras de De Maistre y Lamennais.

A la hora de adoptar una postura teológica definitiva, lo mismo que al plantear no pocos problemas relativos a la intervención de lo divino en la historia, en lo humano y, por tanto, también en el ámbito del pecado, no basta con fijar asépticamente el conjunto de datos históricos. Nos encontramos en uno de esos puntos en los que la historia de la Iglesia aparece con especial claridad como ciencia teológica. En multitud de duras polémicas se ha impuesto el malentendido del primado en sentido jurídico-absolutista. En realidad, todas las afirmaciones y definiciones posteriores sobre el ministerio eclesiástico han de ser leídas en clave eclesiológica global y de acuerdo con las palabras de la Escritura; es decir, el primado ha de ser interpretado en sentido pneumato-lógico, como continuación del ministerio de Pedro y como diaconía. Entrar en el análisis de la historia de la Iglesia sin tener en cuenta la idea dogmática del Cuerpo místico de Cristo y de la asistencia prometida por el Espíritu Santo a la Iglesia no puede conducir a una comprensión satisfactoria. Lo demuestran las discusiones mantenidas en el concilio, con una fuerte oposición por personas de probada fidelidad a la Iglesia, como luego veremos. A propósito del carácter fundamental de la historia de la Iglesia, que en temas espinosos como éste pone a prueba su firmeza o su utilidad, podríamos aplicar aquí una conocidísima frase: también en la historia de su Iglesia «Dios escribe derecho con renglones torcidos».

3. La utilidad de la convocatoria de un concilio ecuménico para aquella época no puede ponerse en duda. La transformación de la Iglesia a

partir del Concilio Tridentino, distante ya trescientos años, era tan enorme, que se hacía necesario tomar conciencia de esos cambios y de la situación para sacar las consecuencias oportunas con vistas al presente y al futuro. A pesar de ello, el anuncio de la apertura inmediata del concilio suscitó, junto a la aprobación entusiasta, también una significativa intranquilidad[8].

a) La opinión pública era de antemano desfavorable a una acogida imparcial de las declaraciones conciliares. La condena, dura e indiscriminada, de toda fe en el progreso, de la libertad de palabra y prensa en el «Syllabus» (cf. § 117, II) había predispuesto de tal manera en contra del pontificado y de la estrechez de la curia a la mayor parte del mundo cultural y político europeo (incluidos sectores católicos), que únicamente una leal información sobre los preparativos y más que nada sobre los planteamientos y discusiones en el propio concilio podrían tal vez asegurar una actitud correcta de los no católicos.

Pero las cosas no ocurrieron así. Todo lo contrario: tras los preparativos, mantenidos en riguroso secreto, se impuso a los obispos consultores, bajo pecado mortal, absoluto secreto sobre las deliberaciones conciliares. «El resultado final no fue el secreto ni la publicidad, sino una atmósfera de rumores y sospechas, de historias, bulos y recelos que no podían ser comprobados ni desmentidos» (Butler). La circunstancia de que la bula de invitación al concilio *(Aeterni Patris,* de 1868)[9] no indicase los temas que se iban a tratar aumentó el sentimiento de inseguridad. A esto hay que añadir el hecho de que la bula de convocatoria no estaba suscrita por un consistorio de cardenales, al igual que en el Concilio de Trento. Además, al revés que en los anteriores concilios, no se cursaba invitación a los Estados ni a los soberanos.

Pero, sobre todo, la culpa de esta intranquilidad la tuvo el mundo no católico, especialmente en Alemania. El liberalismo, que ya había concentrado sus fuerzas contra el catolicismo *(Kulturkampf),* se presentó como espontáneo defensor de la libertad de los católicos, de los fieles, de los obispos y de los sacerdotes, que se encontraba supuestamente amenazada por el dominio oscurantista del clero.

b) Pero el motivo que más fuertemente provocó las hostilidades fue la sospecha de que en el concilio se iba a definir la infalibilidad del papa. Tal sospecha desató una violenta oposición dentro incluso del mundo católico. En Alemania fue sobre todo el erudito historiador de la Iglesia Ignacio *Döllinger* († 1890), profesor en Munich, el que, en una serie de artículos, folletos y discursos, se pronunció en contra de la infalibilidad.

---

[8] El fuerte cambio que se ha producido desde entonces —en sentido positivo— lo demuestra sobre todo el eco producido por la convocatoria del Vaticano II hecha por Juan XXIII el año 1959.

[9] Otro breve, distinto para cada uno de los dos grupos, invitaba también a los cismáticos y a los protestantes a «participar» (1869).

También los obispos alemanes, reunidos en Fulda, dirigieron al papa un memorial en este sentido. Pero su postura era muy diferente de la mantenida por Döllinger. Este era adversario de la infalibilidad en cuanto tal; los obispos alemanes, en cambio, consideraban que su definición no era oportuna en aquel momento. Este siguió siendo también el punto de vista de la gran mayoría de los que en el concilio mismo se opusieron a la definición. Las razones que les llevaban a mantener esta actitud eran diversas: se temían reacciones político-eclesiásticas de los Estados (opinión de los obispos alemanes), o también que se produjera una división entre los fieles católicos (opinión mantenida sobre todo por Dupanloup, obispo de Orléans). De hecho, en aquella época, en la cual, por así decirlo, el liberalismo se respiraba en el ambiente, y en la que, como ya hemos dicho, el episcopalismo y el galicanismo pervivían en la conciencia eclesial de muchos católicos fieles, la aceptación de este dogma era incomparablemente más difícil que hoy. Hubo también, sin embargo, entre los obispos, algunos adversarios convencidos de la doctrina de la infalibilidad en cuanto tal. Así, por ejemplo, la oposición de *Ketteler* (1811-1877), ordinario de Maguncia, y del obispo de Rottenburg, Joseph *von Hefele* (1809-1883), prestigioso historiador de la Iglesia, o la del cardenal arzobispo Guidi, de Bolonia, no era una oposición puramente táctica, sino que se debía a razones objetivas. Pero ninguno de ellos quiso dar pie a un cisma, sino que aceptaron finalmente el dogma cuando lo declaró el concilio[10], en aras de la unidad.

4. El concilio había tenido ya un importante preludio del magisterio papal en la solemne definición del nuevo dogma de la *Inmaculada Concepción de María* el año 1854. Es cierto que en esta ocasión los obispos habían dado antes su opinión al respecto y que el dogma fue definido en presencia de doscientos príncipes de la Iglesia. Pero la investigación del tema y la definición del dogma habían sido obra exclusiva del papa, sin que existiese la cooperación de ningún concilio. Esto constituía un hecho nuevo y de gran importancia, pues en realidad presuponía ya la infalibilidad personal del papa en cuestiones doctrinales. Pero el hecho de que el dogma de la Inmaculada Concepción fuese aceptado sin resistencia alguna es un argumento significativo a favor de la amplísima difusión de la doctrina de la infalibilidad del papa en toda la Iglesia.

5. El concilio fue inaugurado el 8 de diciembre de 1869. Por término medio asistieron a él unos setecientos prelados con derecho a voto. Una tercera parte, aproximadamente, eran italianos. El problema de la

[10] Hefele no declaró expresamente su reconocimiento hasta el 10 de abril de 1871. Pero, a pesar de ello, no se puede decir que sólo se doblegara posteriormente. Hefele había afirmado con anterioridad que estaba dispuesto a luchar por todos los medios contra la definición, pero que no quería dar lugar a una escisión.

infalibilidad pontificia pasó a ser tema de las deliberaciones conciliares en virtud de una solicitud para la que se recogieron 480 firmas. En este punto el concilio estaba dividido en dos grupos, cada uno de los cuales celebraba reuniones privadas y hacía labor de agitación en favor de su punto de vista.

De los diecisiete obispos alemanes, había trece en la oposición, a los que se unía una tercera parte de los obispos franceses (Dupanloup) y algunos norteamericanos.

La oposición a la formulación según la cual posee el papa la infalibilidad «por sí mismo y no por el consentimiento de la Iglesia» era casi general.

Prácticamente, aunque no formalmente, la decisiva fue la 85 sesión general. En ella, de los 601 votantes, 451 votaron sí; 62 sí «condicionado» y 88 no. Un último asalto de la oposición: llamadas a la opinión pública en discursos y folletos del arzobispo de París, un escrito en latín de Hefele sobre la cuestión del papa Honorio (cf. § 27, III), y delegación al papa de seis obispos, entre ellos Ketteler. Todo les hizo ver que Pío IX estaba incondicionalmente resuelto a llevar adelante la definición. Entonces la oposición, por razones de piedad y de fidelidad a la Iglesia, prefirió abandonar el concilio. Con ello salió al paso del reproche que le hizo la mayoría, acusándola de falta de espíritu eclesiástico, acusación realmente poco caritativa, miope e injusta. La votación hecha en la sesión solemne del 18 de julio de 1870 en presencia del papa dio el resultado siguiente: de los 535 votantes, 533 votaron sí; dos lo hicieron en contra, pero en seguida aceptaron el fallo del concilio.

6. La definición del Vaticano I atribuye al papa dos prerrogativas: 1) plenitud de poder de gobierno (primado de jurisdicción o episcopado universal); 2) la infalibilidad.

Respecto a 1) posee el papa la plenitud de la suprema potestad ordinaria e inmediata sobre toda la Iglesia, sobre todas las Iglesias, sobre todos los pastores y fieles, no sólo en materia de fe y costumbres, sino también en todo lo concerniente a disciplina y gobierno.

Respecto a 2): «el romano pontífice, cuando habla *ex cathedra,* es decir, cuando, en el ejercicio de su oficio de pastor y maestro de todos los cristianos, define con su suprema autoridad apostólica una doctrina de fe o costumbres obligatoria para toda la Iglesia, goza, por la divina asistencia que le fue prometida a él en el bienaventurado Pedro, de aquella infalibilidad de que el divino Redentor quiso que estuviese dotada su Iglesia al definir una doctrina de fe o de costumbres. Por ello, tales definiciones del romano pontífice son irreformables por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia».

En este texto es fundamental la referencia a la infalibilidad concedida por el Señor a toda la Iglesia. Esta infalibilidad no queda eliminada por la frase final («por sí mismas y no por el consentimiento de la Iglesia»).

7. Desde el punto de vista histórico, la definición del «episcopado supremo» y de la infalibilidad del papa significó la culminación de un grandioso proceso que, sobre la base del primado de Pedro y su ministerio pastoral en Roma, fue mantenido y llevado adelante, con una lógica sin precedentes, a través de un número casi inabarcable de situaciones diferentes a lo largo de dos milenios, especialmente durante la Edad Media. El programa de Gregorio VII, que tendía a unir firmemente todas las Iglesias con Roma, había llegado a su cima: centralización de todo el poder eclesiástico en manos del pontificado.

a) No será posible ir más allá por este camino. Pero cabe perfectamente un desarrollo orgánico capaz de sacar todas las consecuencias eclesiológicas implicadas en la definición, viendo en el papa al obispo que, unido a sus colegas en el episcopado, mantiene la tensión creadora del colegio episcopal, del colegio apostólico, fundamentada en el evangelio.

Resultado negativo fue que el galicanismo y el conciliarismo en todas sus formas serían ya algo imposible. Esto quiere decir que la más poderosa de las corrientes particularistas que había estado a punto de aniquilar a la Iglesia durante los siglos XIV y XV, que desempeñó un funesto papel en la época de la Reforma y que desde el siglo XVII no había cesado de perturbar, estaba definitivamente eliminada.

El contenido de lo que debía ser considerado católico quedaba claramente resumido en algo fundamental: desde ahora no será posible abrigar inseguridades grandes y duraderas acerca de lo que ha de ser tenido como doctrina de la Iglesia[11].

La centralización de la Iglesia en el papado, proclamada por el Vaticano I, constituye, pues, la reacción definitiva contra todos los movimientos antipontificios de los últimos siete siglos, tanto en el interior de la Iglesia como en forma de tendencias centrífugas, de carácter nacionalista, sobre todo, que intentaron oponerse a la unidad de la Iglesia. Frente al subjetivismo, núcleo esencial del carácter anticristiano de los tiempos modernos, el Vaticano I dejaba fuertemente asegurado su contrapolo, lo objetivo, no mediante una institución humana, sino mediante una realización más clara del ministerio de Pedro, instituido por el Señor.

Sin ser formulado en una precisa definición teórica, el concepto «Iglesia» había sido pensado hasta sus últimas consecuencias. La Iglesia era presentada y cimentada en su plena realidad, a veces dura e implacable, como algo sobrenatural que debe aceptarse sin discusión. La realidad de un poder religioso superior, esencialmente distinto de todos los demás, es

[11] Para medir su alcance podemos recordar el papel que jugó la confusión teológica en el período anterior a la Reforma y más aún en sus años decisivos.

puesto de manifiesto con una claridad tal que no puede dejar de ser percibida[12].

b) La mayor seguridad conseguida ahora significa necesariamente una atadura mucho mayor y cierta limitación. El catolicismo posterior al Vaticano I es idéntico al anterior. De todas formas, no goza ya de la amplia libertad de opinión de que gozaba en los problemas dogmáticos anteriormente. No puede negarse que existe un cierto peligro de que la firmeza puede convertirse en rigidez y uniformismo, como luego veremos.

c) Cuanto mayor se hace el caos de la inmutabilidad moderna (relativismo), tanto más necesaria resulta la concentración rigurosa y protectora, entendida como un servicio y una ayuda a la unión libre e incondicionada.

La justificación interna y el alcance de esta concentración de poder en el papado aparece con especial evidencia si la consideramos más allá del punto de vista nacional e incluso occidental: la Iglesia, tanto por su misión como por sus derechos, ha sido siempre universal. Pero ahora el moderno desarrollo técnico-económico-cultural ha hecho que el mundo se convierta realmente, por vez primera, en el escenario de la historia, incluso de la historia eclesiástica, y que la Iglesia se convierte realmente en Iglesia universal. En este punto no había nadie capaz de percibir (en 1870) en qué gigantesca medida el concepto de Iglesia universal se iba a convertir en realidad medio siglo más tarde. Dada la inmensa variedad de casos que se plantean y de la compleja heterogeneidad del mundo moderno, un mundo en que se incorporan muy rápidamente a la organización diocesana de la Iglesia territorios inmensos de Sudamérica y del Lejano Oriente, por ejemplo, carentes de tradición histórica, la importancia del obispo de las pequeñas diócesis occidentales decrece considerablemente. Este imperio universal de la Iglesia sólo puede ser regido por un poderoso gobierno central, que haya superado, por así decirlo, todas las formas posibles de resistencia particularista, es decir, por el papado.

Como es lógico, estas últimas consideraciones son de escaso valor a la hora de justificar dogmáticamente la definición del Vaticano I. Pero ayudan a comprender la justeza de la evolución concreta a la hora de exponer e interpretar la historia.

8. Al lado de los valores mencionados tenemos las pérdidas ocasionadas a la Iglesia por el nuevo dogma. Resulta humanamente estremecedora la lucha que hubieron de soportar los católicos de entonces dentro de su propio seno. Es también entristecedor el hecho de que, en Alemania, diez profesores y muchos miles de personas rompiesen por ese motivo con la Iglesia. Pero desde el punto de vista del conjunto eclesiástico

---

[12] Esta seguridad y evidencia son categorías de la fe; pero no han de confundirse con una seguridad cualquiera ni entendidas fuera del marco de la *theologia crucis*.

esto no significa apenas nada. La *Iglesia de los Viejos Católicos,* que surgió a raíz de la definición de la infalibilidad, no tenía una verdadera y propia energía religiosa. En la actualidad cuenta con algo menos de 100.000 seguidores (con sedes episcopales en Berna, Bonn y Viena, a las que habría que añadir la Iglesia de Utrecht). La gran pérdida radica en la separación misma. Con ello no hemos hablado de culpas personales, y mucho menos tratándose del famoso Döllinger (§ 117), cuya actitud piadosa siguió hasta el fin unida a la Iglesia católica, que le había excluido de su comunión.

Mucho más grave —y por ello digna de ser tomada muy en serio— es la reacción negativa que difunden y avivan constantemente hasta nuestros días diversos grupos protestantes contrarios al dogma de la infalibilidad pontificia, del episcopado supremo del papa y, todavía más, contra la expresión concreta y externa de la administración pontificia, concebida por ellos como un sistema de poder.

Sólo en el período más reciente se advierten en pequeños círculos de carácter luterano puntos de vista que demuestran, por lo menos, cierta comprensión del problema del pontificado y un intento de fundamentarlo a partir del evangelio y de la historia.

9. El principal problema planteado por la definición vaticana está en la relación del papa con los obispos, «puestos por el Espíritu Santo para regir la Iglesia de Dios» (Hch 20,28). De hecho, el crecimiento del poder papal hasta llegar a la plenitud de soberanía reduce considerablemente el ejercicio concreto de poder de los obispos. Quedaron relegados gran número de privilegios y prerrogativas históricos. Esto suponía un peligro grave. La unidad podía degenerar en uniformismo. Se podían perder, o debilitarse mucho, energías muy valiosas y genuinamente eclesiales.

Hemos de conceder que este peligro del centralismo no siempre se evitó por completo. Se ha repetido una vez más el hecho histórico de que al proponerse el objetivo de contrarrestar fuerzas contrarias, sólo se enfoca de modo unilateral ese objetivo. Pero para emitir un juicio justo desde el punto de vista de la historia y la teología hemos de tener en cuenta los dos puntos siguientes:

a) La repercusión del «episcopado supremo» después del Vaticano I fue consecuencia del esquema dogmático sobre la Iglesia, que el concilio sólo debatió en parte. Los esquemas que habían de tocar el tema del derecho autónomo de los obispos y sus relaciones con el papa han seguido en suspenso hasta nuestros días, a lo largo de casi un siglo. Será preciso esperar al Vaticano II.

El que el enorme peso de la definición del primado se haya mantenido a lo largo de un período tan extenso sin el contrapeso mencionado constituye un hecho de gruesas consecuencias en la historia de la Iglesia, que un historiador consciente deberá tener en cuenta. Nada de lo que ocurre —tampoco este hecho— ocurre sin la voluntad del Padre. Lo hemos dicho ya

en otras ocasiones a la hora de interpretar la historia de la Iglesia, sin que esto signifique escamotear las consecuencias negativas apuntadas.

b) Desde el punto de vista teológico, el hecho decisivo sigue siendo el que la misma definición del Vaticano I[13], unida a la del Concilio de Trento sobre los obispos (sesión sexta, del 13 de enero de 1547), no supone una reducción sustancial del origen apostólico del poder de jurisdicción propio de los obispos. El propio Pío IX, con una idea absorbente del supremo episcopado, confirmó expresamente una declaración en este sentido de los obispos alemanes en el año 1875 contra Bismarck.

El Concilio Vaticano II, convocado por Juan XXIII el 11 de octubre de 1962 (cf. § 126, III), definió en la constitución *Lumen gentium,* propugnada en la sesión 29 (noviembre 1964), la naturaleza «colegial» del episcopado y restablece las relaciones entre el romano pontífice y los obispos, los cuales ejercitan en su diócesis «un poder propio, ordinario e inmediato, siempre que su ejercicio esté sometido en última instancia al supremo poder de la Iglesia». Así, la relación entre el poder pontificio y el episcopado es contemplada en el sentido del misterio contenido en el fundamento bíblico por el cual Pedro, la roca (Mt 16,18), la primera figura de la Iglesia primitiva, es, por otra parte, colega *(consenior,* 1 Pe 5,1) de los otros apóstoles, los cuales han recibido también el poder de atar y desatar (Jn 20,22ss). En este misterio aparecen las dos dimensiones: el primado y la colegialidad. La síntesis, que tantas veces hemos destacado a lo largo de la historia, como algo característico y propio de la Iglesia, recibe así su más clara y definitiva consagración.

10. Fue sorprendente la aceptación general de las definiciones del Vaticano I por parte del pueblo católico y del clero parroquial. La oposición (a veces sólo un cierto malestar) procedía sobre todo de grupos de profesores e intelectuales liberales. En esta aceptación tuvo gran influencia la unión directa y estrecha entre el pontificado y el pueblo católico, cuyo crecimiento —tantas veces olvidado— se puede constatar a todo lo largo del siglo XIX. Era la misma unión manifestada cuando el pueblo consideró que tendían al protestantismo las posturas de Hontheim y Wessenberg en relación con la piedad tanto popular como eclesiástica, y por eso los rechazó. Idéntica intención tenía el rechazo de los obispos constitucionales, funcionarios del Estado, establecidos por la Revolución francesa. El pueblo se adelantó a la condena que habría de emitir después Pío VI. La política concordataria independiente seguida por la curia a base de intervención de los nuncios sin tener en cuenta el respeto debido a las especiales prerrogativas episcopales, recortó más aún la significación del

---

[13] «Esta potestad del sumo pontífice no va en detrimento alguno de la potestad ordinaria e inmediata de la jurisdicción episcopal, en virtud de la cual los obispos, constituidos por el Espíritu Santo, ocupan el puesto de los apóstoles, apacentando y rigiendo cada uno de ellos la grey que les ha sido confiada» (Denzinger 1828).

episcopado, en beneficio de la curia. Por otra parte, la conciencia de los católicos se afirmó con ocasión de las imprudentes medidas tomadas contra los obispos durante los disturbios de Colonia, de los que en breve hablaremos.

§ 115. *LAS IGLESIAS ESTATALES Y EL LIBERALISMO EN ALEMANIA*

I. SITUACION DE LA EPOCA

A pesar de los indicios mencionados de una transformación espiritual y político-eclesiástica, en el primer cuarto de siglo la Iglesia católica de Alemania parecía a los ojos de no pocos observadores una ruina de la que sólo cabía esperar su desmoronamiento total[14].

1. Lo esencial en la vida de la Iglesia, es decir, la vida sobrenatural a partir de la fe, no es susceptible muchas veces de ser constatada como un hecho. Por otra parte, el historiador tiene que remitirse necesariamente a declaraciones formuladas. Teniendo en cuenta estos dos aspectos, hemos de conceder que las manifestaciones de la vida de la Iglesia en aquella época fueron muy pobres en comparación con la constante y ascendente pujanza de las iniciativas y estímulos procedentes de los Estados y de la vida general de la cultura y del espíritu. Para tener una visión correcta de la situación histórica y valorar adecuadamente sus funciones es preciso examinar conjuntamente tanto los aspectos positivos como las deficiencias.

Ya en 1848 encontramos una situación muy cambiada. El catolicismo de Alemania tiene vida y se da cuenta de que se halla en los umbrales de una nueva época. Y, por último, a final del siglo, desde los años ochenta nos encontramos con el catolicismo político-social, que se dispone a hacer nuevamente de la vida católica un fenómeno del mismo rango que todas las demás fuerzas de la vida pública. El catolicismo social lo conseguirá en gran parte profundizando en la sustancia religiosa.

2. ¿Dónde están las raíces de esta transformación?

a) En primer lugar hemos de guardarnos de aislar demasiado unos de otros los episodios y diversas etapas de esta transformación. El proceso de que aquí tratamos constituye una unidad con múltiples formas, crece lentamente a partir de fuentes muy diversas, con ritmos diferentes y no sin momentos de cansancio, a lo largo de un siglo entero. Es necesario considerar y comprender este proceso como una totalidad si se quiere penetrar en sus fuerzas fundamentales.

b) Junto a la idea nacional, hay también otro factor que domina todo el siglo XIX: la idea democrática que se va desarrollando y acaba

---

[14] El arzobispo de Colonia, Geissel, expone esta idea de manera realmente conmovedora en una carta pastoral del 18 de enero de 1861 (en relación con los disturbios italianos de aquellos meses).

triunfando. En su encuentro con la religión católica, esta idea democrática contribuyó en Alemania a robustecer la conciencia y el concepto de «pueblo católico», llegando a ser una de las raíces más fuertes de las que había de brotar el catolicismo alemán moderno, la Alemania católica. Los dos actos principales —e impresionantes— del drama (los disturbios de Colonia en los años treinta y el *Kulturkampf* en los años setenta) lo atestiguan fehacientemente. A cada ataque contra el catolicismo responde un rechazo vigoroso, que convierte la pérdida en ganancia. En ambos casos se trata de intromisiones *a)* de la iglesia estatal; *b)* del liberalismo, en la libertad de la Iglesia católica. En ambos casos la fuerza eclesiástica más importante es esa sintonía sorprendente entre el pontificado y el pueblo católico (en parte por encima del episcopado). Esta sintonía la conocíamos ya desde finales del siglo XVIII y comienzos del XIX.

c) Una dificultad considerable a la hora de inventariar los hechos y de valorarlos es la multiplicidad de significados de la palabra «liberalismo». En las páginas siguientes la entendemos como exageración unilateral y, por tanto, inaceptable de la actitud irrenunciable expresada por la palabra «liberal», es decir, «libre», libertad de espíritu, ausencia de ataduras, como se entendió a partir del siglo XVIII, y sobre todo en el XIX, en sentido anticristiano y anticlerical.

Faltaríamos a la objetividad si olvidáramos que en el siglo XIX se dio también un catolicismo liberal completamente fiel a la Iglesia. No se puede, con todo, asegurar que los grupos dirigentes de la Iglesia tuvieran celo suficiente ni especial para reconocer la justa función que esa actitud liberal podía tener dentro de la Iglesia.

3. En el fondo se trataba ni más ni menos que de la admisibilidad y el reconocimiento del pensamiento y la acción católica en el mundo moderno. La cultura moderna negó al catolicismo el derecho a existir dentro de su esfera e intentó convertir el deseo en realidad valiéndose del poder político. Ahora bien, el gran lema del liberalismo había sido siempre libertad de pensamiento y libertad de conciencia. ¿En virtud de qué razones podía negar a los católicos su libertad? Eran cuatro los motivos: *a)* filosófico; *b)* confesional; *c)* psicológico; *d)* histórico.

a) El motivo filosófico radica en la diversa concepción de la libertad: libertinaje subjetivista frente a convicción que libremente se somete a una autoridad. No se concibe una autoridad vinculante en el terreno de la conciencia y hasta en el religioso (por eso se opone también al protestantismo, ligado a un credo). En la obediencia religiosa ve el liberalismo únicamente oscurantismo esclavizador, dominio clerical e hipocresía. Aunque tal actitud sea lamentablemente estrecha, no hay que olvidar, como factor importante de la vida de esa época, que no pocos, por lo demás personas intachables, combatieron al catolicismo desde tal postura hasta comienzos del siglo XX e incluso hasta nuestros días. En

innumerables ocasiones pudieron comprobar con sorpresa el infantilismo y la inconsciencia con que habían tratado a la Iglesia. Lo cierto es que la incapacidad para comprender la realidad católica durante el siglo XIX causa estupefacción.

Pero también hay que expresar el *mea culpa.* Esa sumisión de conciencia, tal como la exigen el evangelio y la Iglesia, necesita, para ser algo vivificador y convincente, ir unida a la libertad cristiana, sin la fosilización de las obras de la ley. En este punto *nosotros* los católicos hemos faltado con frecuencia.

b) Un motivo confesional es la renovada aversión del protestantismo hacia el catolicismo.

Por su misma naturaleza, el espíritu «interconfesional» de la época romántica sólo en algunas personalidades aisladas de gran altura espiritual o en pequeños círculos podía ser auténtico sin que degenerase en confusionismo. A partir del gran jubileo de la Reforma, celebrado en 1817, y del resurgimiento del protestantismo (tanto del protestantismo dogmático como, sobre todo, del protestantismo liberal), aparece de nuevo, más fuerte que antes, el antagonismo entre las confesiones.

Por el lado católico, Baviera es, en parte, culpable de este endurecimiento. En el «Walhalla» de Ratisbona, consagrado a las grandes figuras de Alemania (1842), no fue colocado el busto de Lutero. Una real orden de 1838 mandaba a todos los soldados (y, por tanto, también a los protestantes) que en las procesiones rindieran honores al Santísimo Sacramento rodilla en tierra (hasta el mismo Döllinger apoyó esta medida). Por su parte, Federico Guillermo III ordenó a sus soldados católicos que asistieran al culto protestante una vez al mes. Al final del siglo las victorias de la Prusia protestante (1866) y la coronación final de la unidad alemana en un imperio «protestante» trabajaban en esa misma dirección. El mismo resultado obtuvo la actitud político-eclesiástica de la católica Baviera. *Luis I,* rey positivamente católico (1825-1848, discípulo de Sailer, protector de Görres, Döllinger y Möhler), se había ido abriendo progresivamente a la iglesia estatal de la Ilustración. Tras su abdicación (a causa del *affaire* Lola Montes), Baviera quedó bajo el gobierno del ministro Lutz (desde 1848), cayendo en la corriente del liberalismo y haciendo suyos los objetivos anticatólicos.

c) La razón de tipo psicológico general es la antipatía realmente mezquina y estrecha que los hombres no religiosos sienten hacia la religión y, más en concreto, contra la Iglesia, tendencia que llega a veces hasta el odio.

El hombre de mentalidad normal se resiste a afirmar que exista ese odio instintivo. La palabra de la Biblia nos prepara y nos advierte sobre el particular: «Si a mí me han odiado, os odiarán a vosotros» (Jn 15,18ss). Se trata de una frase cargada de misterio. Lo que aquí se llama odio no se

manifiesta siempre históricamente revestido de ese impulso que habitualmente calificamos de odio; a menudo consiste en una oposición interna tenaz y obstinada a la religión, a Cristo y a la Iglesia, a los sacerdotes. Una consideración de la historia libre de prejuicios nos lleva a afirmar con abrumadora certeza que la existencia de este odio, bien en su forma impulsiva, bien en su forma objetiva y tenaz, constituye una fuerza fundamental del desarrollo de la historia también durante el siglo XIX (aunque no debemos olvidar tampoco la parte de culpa que corresponde a la jerarquía por su estrecha unión a la Restauración). En los movimientos de que a continuación vamos a tratar este odio se manifiesta sobre todo en un segundo momento. La injerencia de círculos incrédulos y materialistas antes, en y después del *Kulturkampf,* más aún, la misma manera como se impuso la ley contra los jesuitas dentro y fuera de la Dieta Imperial[15], son prueba suficiente de lo que decimos. Es necesario subrayar fuertemente esta actitud de odio casi patológico si no queremos encontrarnos completamente desorientados ante muchos acontecimientos del *Kulturkampf.* Sólo este odio, unido a la incapacidad de amplios círculos del protestantismo de entonces para comprender de alguna forma la vida católica, y la desconfianza innata a los fantasmas de los conventos, los votos y los frailes, y ahora, por si fuera poco, a la infalibilidad pontificia, explican el éxito que tuvieron en épocas completamente tranquilas los salvajes rumores acerca de las supuestas conjuras de los católicos contra el Estado, que justamente ellos habían contribuido a erigir con su propia sangre. No debemos olvidar que la secularización y los acontecimientos siguientes colocaron a los católicos casi necesariamente al margen de la vida política y cultural. Pero precisamente ellos resistieron en gran parte esa prueba. No siempre se habían reconocido ni favorecido suficientemente las nuevas posibilidades de la Iglesia y los nuevos deberes de ésta frente al Estado y frente a todo el pueblo.

d) Razón histórica de la intolerancia del liberalismo: el siglo XIX es un siglo lleno de fe en el progreso de la ciencia y también de experiencia efectiva en sus conquistas. Por ignorancia y timidez, muchos católicos y una buena parte de la Iglesia oficial adoptaron una postura pusilánime de oposición a este progreso, sin distinguir suficientemente lo real de las exageraciones. Semejante actitud supuso dificultades absurdas y enojosas a un hombre como J. H. Newman (§ 118) en su acercamiento a la Iglesia. Y además suscitó el escándalo general y justificado (o al menos dio pretexto para ello) de que especialmente el mundo culto se pusiera en contra de la Iglesia. La Iglesia —dice en muchos pasajes el cardenal Newman—, sin ceder nada en su pretensión de verdad, hubiera podido mostrarse en una

---

[15] Windthorst llegó a decir en la Dieta Imperial que la expulsión del país de aquellos jesuitas que durante la guerra del 70 habían puesto en peligro su vida por defender a la patria constituía una deshonra cultural de Alemania.

actitud más abierta. El problema es típico de toda la historia eclesiástica de la Edad Moderna. La deficiencia que acabamos de indicar se convirtió muy frecuentemente en una hipoteca para la causa de la Iglesia, hipoteca que hubiera podido evitarse por completo.

4. En el lado protestante la evolución seguida a lo largo del siglo XIX es en general inversa a la de los católicos. Se caracteriza por una gran acogida de toda la ciencia «moderna», es decir, de la ciencia crítica o «protestantismo cultural», tan fuertemente atacada por K. Barth y otros teólogos evangélicos, que, fuera del luteranismo confesional, constituyó una amenaza para el depósito de la revelación y en buena medida lo destruyó. La Iglesia católica supo evitar en todo lo fundamental ese peligro. Las luchas que en seguida vamos a describir dan prueba de que su fuerza estaba intacta en situaciones decisivas y que en circunstancias tan distintas fue capaz de volver a crear una expresión robusta.

II. LOS DISTURBIOS DE COLONIA

1. En el enfrentamiento total que tiene lugar durante el siglo XIX entre el catolicismo alemán y las fuerzas que le son hostiles, los «disturbios de Colonia» son algo así como el preludio de la lucha. El desarrollo pleno llegará sólo con el *Kulturkampf*. Ambas luchas están separadas por un período tranquilo en su mayor parte, de ascensión de la vida católica.

2. La incorporación de extensos territorios católicos a Estados predominantemente protestantes (secularización, § 107), el nombramiento preferente de protestantes para ocupar los cargos oficiales, altos y bajos, en las zonas católicas de esos Estados y los traslados de militares protestantes a esos territorios dieron lugar a una diáspora confesional y con ella a un crecimiento en el número de matrimonios entre protestantes y católicos. El problema del matrimonio mixto se convirtió en grave problema y la solución confesional que dieron a esta situación los poderes políticos protestantes no es más que un caso particular significativo dentro de la problemática planteada por el Estado-policía alemán del siglo XIX en el terreno del derecho eclesiástico. Esta problemática radicaba preferentemente en la línea señalada por la secularización. El incumplimiento de la promesa hecha a la hora de la secularización de dotar a las iglesias metropolitanas que se conservaban[16] supuso para los territorios católicos una desventaja considerable tanto en el aspecto económico como en el cultural. Únicamente en Austria se había devuelto una parte del patrimonio eclesiástico[17].

---

[16] En este aspecto, el cuadro que presenta Renania es algo más claro.

[17] De ahí la especial situación del príncipe-arzobispo de Breslau, cuya diócesis tenía algunos territorios en Austria.

3. La Prusia protestante intentó aprovechar en beneficio propio el problema de los «matrimonios mixtos» dentro del espíritu de la iglesia estatal. Una orden del Gabinete Real de 1803 concerniente a las provincias situadas al este del Elba mandaba que, en los matrimonios mixtos, todos los hijos debían ser educados en la religión del padre, y que (a diferencia del derecho general del país) todos los pactos entre los padres en contra de esta disposición quedaban invalidados.

En 1825 esta orden fue extendida a las nuevas provincias del oeste (Renania y Westfalia lo eran desde 1815). Pero en estas provincias los sacerdotes se atuvieron a las prescripciones canónicas y exigían antes de la boda la promesa de que los hijos serían educados en el catolicismo. Esto se oponía a la orden del Gabinete Real, que, por una parte, impedía a los funcionarios hacer semejante promesa y, por otra, prohibía al sacerdote subordinar a la promesa la celebración de la boda.

4. Se entablaron negociaciones entre el gobierno y los obispos y luego entre el gobierno y Roma. El resultado de todo ello fue un breve de Pío VIII (1830), que no solucionó las dificultades, pues permitía la asistencia pasiva del ministro en los matrimonios mixtos en que no quedara garantizada la educación católica de los hijos. Por otra parte, este breve no llegó a conocimiento de los obispos de Prusia. En 1834 se llegó a un acuerdo secreto entre el gobierno y el arzobispo de Colonia, Ferdinand August, conde Von Spiegel, y sus sufragáneos de Münster, Tréveris y Paderborn, que accedía a la praxis deseada por el gobierno. El viejo arzobispo, gravemente enfermo, obró de buena fe. Pero en su proceder había una insuficiencia que al final se haría sentir.

5. El sucesor de Von Spiegel, muerto en 1835, fue, por deseo del gobierno, con el beneplácito del príncipe heredero, el obispo auxiliar de Münster, Clemente Augusto, barón Von Droste-Vischering (1773-1845). Clemente Augusto procedía del círculo de la princesa Gallitzin y cultivaba una piedad fiel a la Iglesia, aunque bastante sentimental (fideísta). Antes de ser nombrado obispo, Droste dio seguridades de que se atendría al acuerdo suscrito por Spiegel. Las buenas relaciones entre el gobierno y Droste se vieron perturbadas por la violencia con que el arzobispo actuó contra el hermesianismo (§ 117). Es cierto que en esta cuestión la disputa se resolvió; pero la tensión creada fue el preludio inmediato de la ruptura total, consumada con motivo de la disputa sobre los matrimonios mixtos.

6. Efectivamente, en 1836 el obispo de Tréveris, Von Hommer, antes de morir y por razones de conciencia, retira su aprobación al acuerdo secreto. Con este motivo se enteró la curia de la existencia de dicho acuerdo entre el gobierno y Spiegel. Acatando las indicaciones de Roma (y no por propia iniciativa), el arzobispo, que afirmó claramente no haber conocido el texto del acuerdo, volvió a la práctica que estaba en consonancia con el contenido e intención del breve pontificio de 1830. Las

circunstancias hacen de él un héroe. Spiegel se convierte en defensor de los rígidos principios de la Iglesia. No cede ante las exigencias del gobierno para que renuncie a su cargo. El gobierno lo manda detener y le encierra en la fortaleza de Minden el 20 de noviembre de 1837. Dos años más tarde corre la misma suerte el arzobispo de Gnesen-Posen, Martin von Dunin (1774-1842).

7. Esta intromisión del poder estatal y policial fue el motivo determinante de un cambio decisivo en la conciencia católica de Prusia, y aun en toda Alemania. El arzobispo de Colonia había tropezado, por diversas razones, con grandes resistencias entre su propio clero y, a diferencia de su antecesor, tampoco gozaba de gran prestigio en el pueblo. Pero ahora el gobierno había hecho de él un mártir. Gregorio XVI protestó solemnemente contra las violaciones del derecho de la Iglesia y su protesta tuvo una fuerte resonancia. Joseph *Görres* (1776-1848) escribió su *Athanasius* (1838). Aunque la obra contiene afirmaciones insostenibles, el núcleo de sus tesis era inatacable y la violencia arrebatadora de su palabra desplegó un entusiasmo general. Görres idealiza en muchos aspectos al obispo confesor de la fe, pero lo importante es que capta el extraordinario significado de la situación: nacía en aquella hora una conciencia de pueblo católico. Ningún otro hombre aprovechó esta posibilidad tanto como Görres, como luego veremos.

8. La reacción del gobierno (que de hecho era un desafío) cayó en un terreno preparado a la resistencia por otros motivos: *a)* el carácter policíaco, estrecho y severo de Prusia y su forma de tratar a la población habían despertado ya en los círculos católicos el sentimiento de que el Estado prusiano trataba a los católicos de manera partidista e injusta. También había surtido sus efectos el «Libro rojo» (estadística de las medidas tomadas por el Estado para la represión de la Iglesia en Prusia). A los católicos les pareció que los «disturbios de Colonia» no eran un caso aislado, sino producto de un sistema hostil al catolicismo; *b)* la base más honda de esa resistencia la constituía el florecimiento de la vida cultural y religiosa. En este punto hemos de mencionar, junto a los impulsos creadores, como el círculo de Munich, en torno a Görres, en el que también se hallaba el joven Döllinger y la escuela de Tubinga, la labor pastoral llevada a cabo silenciosamente por tantos párrocos innominados y desconocidos, a partir de la nueva creación de las diócesis y de la nueva provisión de las parroquias. Los disturbios de Colonia constituyen un instructivo ejemplo de la importancia y el poder que esta labor anónima, pequeña e individual, puede tener para el crecimiento histórico.

9. En Hesse tuvieron un efecto semejante los conflictos suscitados por el profesor de la Universidad de Giessen, Kaspar Riffel († 1856 en Maguncia), que contribuyeron al resurgimiento de una nueva conciencia católica, unida al rechazo expreso del Estado policial protestante. Riffel

había publicado una historia de la Iglesia en la que Lutero era presentado de manera grotesca. Debido a la protesta del lado protestante, sin aportar razones[18] ni haberse consultado al obispo competente, el de Maguncia, Riffel fue removido de su cargo universitario. Se produjo una reacción de fuerte malestar, cuya expresión fue el auge de las peregrinaciones católicas, que a veces se convertían en manifestaciones. Quedaron prohibidas en Hesse toda clase de procesiones y manifestaciones. Los católicos de Maguncia se embarcaron hacia Bingen, frontera del territorio prusiano, donde las procesiones no estaban prohibidas. Se hizo una peregrinación de tres días bajo una lluvia torrencial, hasta Tréveris, con otros tres días de vuelta. El pueblo católico se dio cuenta de la importancia de estar unidos y organizados. Cuando en 1848 fue concedido el derecho de asociación, se puso de manifiesto la solidez que había adquirido la expresión de las energías religiosas y eclesiásticas a raíz de aquellas manifestaciones. En Maguncia, por ejemplo, fundó Riffel los importantes grupos de San Pío y Santa Isabel, predecesores de la asociación Kolping (cf. § 116, II, 2).

10. Con el reinado del perspicaz *Federico Guillermo IV* (1840-1861), que estaba influido por el Romanticismo y había tenido relaciones con los católicos, se pone fin en 1840 a la disputa de Colonia, no sin que antes se produjera la dimisión del ministro de cultos, Altenstein. En 1841 el Estado renunciaba al *placet regio* para toda clase de actos de exclusiva competencia eclesiástica, así como a la bendición de matrimonios prohibidos por la Iglesia, que anteriormente tenían obligación de impartir los sacerdotes católicos. El arzobispo de Colonia pudo volver a su diócesis, aunque tuvo que acceder al nombramiento de un obispo coadjutor, el hasta entonces obispo de Spira, Johannes Geissel († 1864), que habría de ser una de las grandes figuras en el resurgimiento católico en Alemania[19]. En el Ministerio de Cultura de Prusia se creó un departamento católico. Los profesores de teología católica debían poseer, junto al reconocimiento estatal, la «misión canónica» expresa.

Federico Guillermo IV, influido también por el colonés Sulpicio Boisserée († 1854), hizo la segunda «colocación de la primera piedra» (1842) para la terminación de la catedral de Colonia. Este acontecimiento vino a ser una celebración, cargada de simbolismo, del acercamiento entre los países alemanes y entre las confesiones cristianas. La esposa del rey, católica anteriormente, fue recibida solemnemente por el arzobispo a las puertas de la catedral.

La actitud, admirablemente acogedora, del rey eliminó también a partir de 1839 la desavenencia con el arzobispo de Gnesen-Posen. Se había

---

[18] Por lo demás, ésta era la práctica corriente entonces.
[19] Droste-Vischering se retiró a Münster.

producido un cambio importantísimo. El renacimiento del catolicismo había sido reconocido, por así decirlo, a la vez que se registraba un retroceso evidente de la iglesia estatal y del Estado-policía. En las zonas católicas se establecieron cátedras católicas en la enseñanza superior. La constitución prusiana de 1848-1850 reconoció la autonomía de cada una de las sociedades religiosas[20].

Quedaba reservado al liberalismo antirreligioso dar nueva vida a una iglesia subordinada al Estado, abandonada aquí, entorpeciendo gravemente el florecimiento de la vida católica en Prusia, perturbando así la paz confesional de Alemania. El período de tranquilidad duró desde 1840 a 1871.

III. EL «KULTURKAMPF»

1. El *Kulturkampf* —lucha por la cultura— no es propiamente, como ya hemos dicho, el resultado de una o varias causas aisladas determinables con exactitud. Es la consecuencia de un gran movimiento general de carácter político, cultural y espiritual, el liberalismo en sus múltiples formas, como se había ido configurando en Alemania a partir de causas muy diversas después de Kant, Hegel, los hegelianos de izquierda, Strauss, Feuerbach y otros, el protestantismo anticatólico[21], nuevamente fortalecido en lo confesional y en lo político, unido todo ello al espíritu de la nueva ciencia experimental descreída. A este liberalismo, que es la consecuencia lógica del subjetivismo (especialmente en el campo de la educación y de la economía), todo lo que sea autoritario le incita instintivamente a la resistencia. El liberalismo, como brote legítimo de la Ilustración y de la economía materialista, es además, por su carácter radicalmente incrédulo o racionalista, un movimiento esencialmente antieclesiástico. El liberalismo pretende instaurar sobre un espíritu profano las instituciones fundamentales de la humanidad: la familia, el matrimonio, la educación, la escuela. Sólo conoce una autoridad, aunque con limitaciones (en sentido hegeliano): el Estado, en tanto que no se opone a la economía liberal. Es lógico que: *a)* el «Syllabus», que representa la declaración de guerra del papa a todo el «progreso» liberal (§ 117), y *b)* la proclamación de la infalibilidad pontificia convirtieran esta tendencia en hostilidad declarada. El hecho de que una gran figura de la nueva ciencia como el famoso patólogo Rudolph

---

[20] El artículo 15 de la Constitución del 31 de enero de 1850 reza así: «Las Iglesias evangélica y católica-romana, así como cualquier otra sociedad religiosa, ordenarán y administrarán sus asuntos de manera autónoma y continuarán en la posesión y disfrute de las instituciones, fundaciones y fondos destinados a sus fines de culto, enseñanza y beneficencia».

[21] También el protestantismo, que en lo dogmático no tiene nada de liberal, pertenece por otras razones a este grupo de acusada tendencia antirromana.

Virchow, hombre de creencias bastante rudimentarias[22], incitase en forma explícita a la «lucha por la cultura» en contra del catolicismo es suficientemente significativo de lo que acabamos de decir.

2. En Alemania, el liberalismo se había creado un importante instrumento parlamentario: el partido nacional-liberal, que después de la victoria sobre Francia en la guerra de 1870-1871, y merced al fuerte desarrollo económico, adquirió una importancia especial, consiguiendo movilizar al canciller protestante Bismarck[23], favorable a una Iglesia sometida al Estado.

Tras algunos enfrentamientos en Baden, Würtemberg, Hesse y Austria-Hungría a partir de los años cincuenta (unión del josefinismo con el liberalismo), el verdadero ataque contra la Iglesia sobrevino en Prusia al comienzo de los setenta. Luego, aunque fue Prusia en la que más se prolongó esa lucha, se extendió también al resto del imperio, propagándose a Baden (ministro Jolly, 1872-1876), Baviera (ministro Lutz, 1869-1871; 1880-1890 y el rey Luis II) y algo menos a Hesse, donde era obispo Ketteler, y a Würtemberg. Tanto en Baden como en Baviera las autoridades emplearon, para justificar su proceder hostil a la Iglesia, el viejo truco de Napoleón: tomar como punto de partida los edictos añadidos arbitrariamente por el Estado a los concordatos. Para ser exactos, el *Kulturkampf* se inició en el imperio el día 19 de noviembre de 1871 al presentar Lutz en el Consejo Federal un proyecto de ley contra los abusos cometidos desde los pulpitos. En el debate posterior en el seno de la Dieta Imperial declaró lo siguiente: «... para calificar el fondo de la cuestión de que aquí se trata y el problema que se nos plantea, yo preguntaría: ¿quién ha de ser el amo del Estado: el gobierno o la Iglesia romana?».

3. El *Kulturkampf* es una fase del enfrentamiento constante entre dos grandes potencias: religión y política, Iglesia y Estado, en las diferentes formas que van imponiendo en Alemania el liberalismo, el nacionalismo y el confesionalismo del siglo XIX.

La ruptura de las hostilidades en Prusia y en el conjunto del imperio obedece a diversas motivaciones:

a) En primer lugar podríamos mencionar el temor real, auténtico unas veces y exagerado artificialmente otras, y un rechazo instintivo que sentía el liberalismo (y lo realizaba políticamente a través del partido nacional-liberal) frente al dogma de la infalibilidad, o mejor, frente a la supuesta posibilidad de utilizar dicho dogma para la intervención de Roma en los asuntos internos de los Estados nacionales.

---

[22] «He hecho la autopsia a cientos de cadáveres y en ninguno he hallado el alma».

[23] La desconfianza de Bismarck hacia los católicos no tenía otro móvil que la defensa del Estado a su cargo; en la católica Baviera, por ejemplo, había habido muchas resistencias contra la anexión al imperio. Pero éste no era el motivo principal.

b) En el ámbito de la política la unión de este sentimiento con el conflicto surgido entre la Iglesia y el Estado vino dada por las dificultades nacidas entre ambas instituciones a causa de los profesores y maestros de teología católica que no reconocían la definición del Vaticano I y se habían pasado a la Iglesia de los Viejos Católicos. Por su condición de funcionarios del Estado, estos profesores seguían impartiendo sus enseñanzas a los estudiantes y escolares católicos.

c) La posibilidad de que el conflicto naciente se convirtiera en una gran prueba de fuerza fue producto de la creación del partido del Centro, en el que colaboraron católicos de todas las clases con el objetivo de garantizar, conforme a la Constitución prusiana, la libertad de la Iglesia (el mismo lema de todas las luchas similares desde la Antigüedad y la Edad Media).

d) En política interior la situación se hizo más aguda al unirse al Centro los católicos polacos y alsacianos. En este punto las tendencias centralizadoras de Prusia chocaron con las aspiraciones federalistas, en las que el canciller imperial Bismarck veía fuerzas capaces de poner en peligro la existencia y la unidad del imperio. Bismarck, por otra parte, se encontraba sometido a la presión de los nacional-liberales, en los que se había apoyado durante los años decisivos de la reconstrucción nacional después de la guerra del 70.

4. Fueron promulgadas una serie de medidas gubernamentales contra los católicos. Pueden resumirse en los puntos siguientes: *a)* eliminación de los medios auxiliares que favorecían sus intereses en el aparato estatal, como la supresión del departamento católico en el ministerio prusiano de cultos (1871), quedando así el burocratismo oficial dueño absoluto de la situación; el liberalismo, actuando en nombre del protestantismo, denunció ante los círculos protestantes el «peligro amenazador de una segunda Canosa», provocado por el Vaticano; *b)* apoyo a los movimientos anticatólicos: la ley para los Viejos Católicos concedía a éstos la utilización de las iglesias y cementerios de los católicos y les hacía entrega de una parte de los bienes de la Iglesia.

a) Con respecto al ataque directo contra los católicos, su táctica era evitar por todos los medios posibles que se convirtiera en una «persecución contra los cristianos»; al contrario, con una táctica astuta se procedió contra el estamento dirigente, el clero: «persecución contra la Iglesia». El clero se vio acosado por las siguientes medidas: 1) paralización del reclutamiento, cerrando los seminarios menores y mayores y los convictorios para seminaristas teólogos, en Baden sobre todo; 2) limitación de actividad al clero: examen cultural de los sacerdotes católicos antes de confiarles el

ministerio parroquial; censura en la predicación por el *Kanzelparagraph*[24] (diciembre de 1871); ley sobre inspección escolar de 1872, en virtud de la cual los sacerdotes son depuestos de su cargo de inspectores; 3) privación al clero de sus fuerzas auxiliares (ley contra los jesuitas, de 1872, que expulsó del país a los jesuitas y otras Ordenes «similares»; disolución de todas las congregaciones que no se dedicaran al cuidado de los enfermos, 1875); 4) dependencia del Estado de la formación, nombramientos y dirección del clero (ley de mayo de 1873, así como la institución de un tribunal estatal para asuntos eclesiásticos: «ley del bozal», de 1873)[25].

b) En la medida en que estas leyes belicosas afectaban directamente a los fieles, se intentó relajar su unión interna con la Iglesia, o al menos dar pie para ello (se impone el matrimonio civil; se introduce el divorcio, 1874-1876; ambas leyes provocaron también la oposición de los protestantes). Pero la persecución «contra la Iglesia» se fue convirtiendo forzosamente en «persecución contra los cristianos», ya que las parroquias quedaron desiertas al ser depuestos los párrocos fieles a la Iglesia, con lo cual desapareció la cura de almas; se dictó además una ley que prohibía bajo graves penas que sacerdotes forasteros ejercieran el ministerio pastoral, ni siquiera se les permitía la administración de los sacramentos a los moribundos. Con todo esto la fidelidad religiosa del pueblo despertó y robusteció su resistencia.

c) La reacción oficial de Roma durante estos años no fue siempre acertada. En su carta del 7 de agosto de 1873 al káiser Guillermo I, el pontífice le anunciaba su idea de que «todo aquel que ha recibido el bautismo pertenece de alguna manera al papa».

5. Desde el punto de vista jurídico tropezamos aquí con una serie de medidas de excepción, que, como en todos los tiempos, emanan del derecho del más fuerte. El hecho de que se anduviese diciendo aquí y allá que los católicos preparaban conjuras, sin demostrarlo después, y que los funestos jesuitas constituían la más grave amenaza contra el Estado, expulsándolos del país, sin instruir expediente alguno, a pesar de su condición de ciudadanos alemanes, prueba que todas estas leyes no eran otra cosa que una violencia brutal.

6. Es verdad que el presunto objetivo del liberalismo, expuesto hacía ya tiempo de todas las formas posibles, consistía en liberar a los católicos,

---

[24] Cf. el canon 103a del Código Penal Imperial. Este artículo amenazaba a los sacerdotes que trataran asuntos referentes al Estado de manera «desfavorable» con pena de prisión o arresto hasta dos años.

[25] Estas leyes regulaban la formación del clero y el nombramiento de los párrocos. El Estado prescribía un determinado examen para éstos. Además, el poder disciplinar de la Iglesia fue reducido considerablemente. Se promulgaron castigos para las transgresiones.

«esclavizados» por el papa, tomando ante todo una serie de medidas legales que separaran a los católicos alemanes de la influencia de Roma.

Pero en el curso posterior de los acontecimientos las leyes promulgadas por el Estado ante la resistencia de la Iglesia fueron adquiriendo el carácter de legislación beligerante, originada por la premura del momento y carente de toda finalidad constructiva (sobre todo las de 1875). Al principio se intentó que las medidas estatales parecieran dirigidas no contra la Iglesia, sino contra grupos católicos determinados, «enemigos del imperio». Pero en seguida la lucha se desarrolló con caracteres de choque frontal entre el Estado y la Iglesia católica. Bismarck no dejó de ofender al papa de un modo directo y ostentoso. Sin consultar previamente a Roma nombró embajador ante la curia en 1872 al cardenal Gustavo Hohenlohe, uno de los adversarios más acérrimos de la declaración de la infalibilidad en el Vaticano I y partidario de la política del gobierno prusiano. Pero con ello no logró nada en favor del Estado, como no fuera la satisfacción momentánea de los instintos liberales. En cambio, a los católicos les reveló de esta forma, con una claridad desconocida hasta entonces, que no se trataba de pequeñas diferencias. La unión con el centro apostólico de la Iglesia adquirió a los ojos de los católicos una importancia vital. Junto con la condenación de las leyes del *Kulturkampf* por el papa (1875), las brusquedades de Bismarck favorecieron enormemente una unión más estrecha de los católicos alemanes con Roma.

7. La respuesta fue dada por los obispos, el clero y el pueblo. Pero fue el *pueblo,* sobre todo, el que con su sentimiento religioso, fidelidad a la Iglesia y con su fuerza política hizo fracasar también esta lucha contra la Iglesia.

a) La experiencia de los disturbios de Colonia de una parte, y el creciente prestigio de Roma y, con ello, el acrecentamiento del sentido eclesial hicieron que la resistencia incondicional de los católicos llegase hasta la renuncia a los bienes y a la propia casa y que los obispos y el clero soportasen el destierro, y que todo ello fuese considerado obvio y natural. Seis obispos fueron hechos prisioneros, depuestos y expulsados del imperio y otras dos sedes episcopales quedaron vacantes. Cientos de sacerdotes compartieron la misma suerte o padecieron prisión y multas. La educación «estatal» de los teólogos, el nombramiento «estatal» de los sacerdotes y la provisión «estatal» de las sedes episcopales no se consiguió en ninguna parte.

La injusticia de aquel Estado policíaco era tan manifiesta, tan constante y vejatoria, y atacaba de manera tan brutal los sentimientos más sagrados, que no sólo despertó la resistencia interna del pueblo, provocando una profundísima indignación, sino que encendió además el espíritu de sacrificio popular. El pueblo católico de todos los estamentos, y

sobre todo la nobleza, se preocuparon en gran medida del sostenimiento del clero.

b) Este comportamiento no hubiera sido posible sin la unión interna de los católicos a partir de los disturbios de Colonia, sin la preparación para la unión externa en las asociaciones y, sobre todo, sin la valiosa energía religiosa existente tanto en el pueblo como en los círculos cultos.

Para comprender la significación de este tesoro religioso basta comparar adecuadamente el *Kulturkampf* con los acontecimientos que se produjeron en Francia en 1905 con ocasión de la separación, hostil a la Iglesia, de Estado e Iglesia. Ni en el pueblo francés ni en el parlamento hubo entonces energías religiosas suficientes como para atenuar los efectos de la obra del gobierno, y mucho menos para hacerla fracasar. Es cierto que luego, como consecuencia, la separación de la Iglesia y el Estado despertó en Francia energías religiosas que se concretarían en positivos intentos de renovación, lo mismo en el clero que en el laicado: ministerio parroquial, misiones entre el proletariado, vida del clero, teología, literatura de gran belleza. Algunas de estas realizaciones llevan el sello de lo nuevo y creador y hasta del cristianismo heroico[26].

8. El catolicismo alemán de entonces se creó una representación parlamentaria «católica» fiel en la Dieta Imperial y en la Dieta Nacional de Prusia. Esta primera época del *Centro* es una época en la que aparecen energías nuevas. Los nombres de Windthorst (1812-1891), Reichensperger († 1895), Mallinckrodt († 1874) y de muchos otros manifiestan multitud de dotes elevadas y ricas, aunque de tono diverso. ¿Podría la teología de esos hombres satisfacer hoy nuestras actuales exigencias críticas? La pregunta no carece de interés, pero decisiva sólo es la constatación de que la fuerza de estos hombres radicaba en el programa claro e inconmovible que les dictaba su fidelidad a la Iglesia.

9. El parlamentarismo, que había puesto en escena el *Kulturkampf*, fue derrotado por sí mismo. Las dificultades de la política interior (ruptura de Bismarck con los liberales en 1878), la inutilidad, más aún, el contrasentido de la lucha, la grave perturbación de la paz interna, el crecimiento amenazador para el Estado y para los príncipes del espíritu materialista-anarquista (atentado contra el káiser el 2 de junio de 1978) y la social-democracia hicieron que el gobierno se dispusiera a la retirada. La coincidencia de todas estas circunstancias con el cambio de papa (Pío IX, † 1878) ofreció a Bismarck la posibilidad de rectificar a comienzos de los años ochenta, mediante negociaciones con el nuevo pontífice, León XIII, el gran error realizado con el *Kulturkampf*. En cierta ocasión había dicho

[26] Es difícil establecer una comparación entre esta actuación de la Iglesia alemana y la que tuvo bajo el nacionalsocialismo a partir de 1933. La reacción en este caso no fue tan unánime debido a que los agresores supieron ocultar durante mucho tiempo sus fines bajo formas aceptables y con embustes refinados.

Bismarck —y lo había repetido innumerables veces con gran énfasis—: «No iremos a Canosa». Ahora iba el canciller todavía «bastante más al sur» (Th. Heuss). En el programa de León XIII (1878-1903) figuraba como primera divisa conquistar el mundo moderno para la Iglesia; no quería, por tanto, renunciar al poderoso y floreciente Imperio alemán.

a) A pesar de todo, la operación de derribo de la legislación promulgada por el *Kulturkampf* se realizó muy lentamente. En los cuatro primeros años (1880-1883) no se llegó más que a atenuar progresivamente la persecución. Hasta pasado un año del arbitraje efectuado por León XIII en la cuestión de las Carolinas (cuando Bismarck ya había recibido del papa la orden de Cristo y le había dado las gracias en una carta que se ha hecho célebre), no tuvo lugar la retirada de las leyes fundamentales del *Kulturkampf* (1886-87).

b) De todos modos todavía siguieron en vigor toda una serie de disposiciones anticatólicas: la ley contra los jesuitas, la ley en favor de los Viejos Católicos; la administración de los sacramentos y la celebración de la misa siguieron en parte limitadas. Aunque había desaparecido el espíritu de persecución, quedaban todavía residuos importantes. No hay ningún dato que mejor manifieste la terrible limitación soportada por los católicos en Alemania que el hecho de que ahora, a pesar de todas las cortapisas, la situación les parecía tolerable. En 1894 se permitió la vuelta a los redentoristas; en cambio, los jesuitas no obtuvieron autorización hasta 1917.

c) Las medidas beligerantes afectaron también en parte a los protestantes, que tuvieron que recibir con dolor la introducción del matrimonio civil y la supresión de la inspección escolar de los pastores. Por eso también ellos presionaron para la supresión de la lucha (sobre todo Guillermo I).

d) Hay que notar que la dureza del *Kulturkampf* fue diferente según las regiones. En Würtemberg, por ejemplo, hubo incluso círculos dirigentes del protestantismo que abandonaron las estrecheces confesionales. Luego, una ley sobre las iglesias ha mantenido la paz confesional del país durante un largo período. Un factor importante para llegar a esta situación fue obra de los teólogos católicos de la Universidad de Tubinga, reconocida por todos y abierta siempre al diálogo.

IV. SIGNIFICACION DEL «KULTURKAMPF»

1. El resultado del *Kulturkampf* fue un éxito sin paliativos para los católicos. Lo que no está tan claro es si puede hablarse sin más de una victoria. La reacción católica, en parte por necesidades de la lucha, pero, en parte también, por insuficiente apertura interna, se redujo demasiado a la pura defensa. Este aspecto negativo mostraría hasta bien entrado el siglo

XX las consecuencias perjudiciales de la postura adoptada por los católicos alemanes.

Sea lo que fuere, en el campo legislativo el ataque había sido rechazado de forma decisiva. Pero debemos destacar con mayor exhaustividad el significado de este hecho, al que hemos aludido repetidas veces. Va, efectivamente, más allá del simple hecho de rechazar un ataque peligroso y conquistar la libertad de movimientos; más allá del sorprendente crecimiento de la conciencia católica y de las importantes repercusiones que tuvo para la vida interna del catolicismo, como luego veremos. El significado más hondo debe buscarse en la transformación espiritual realizada. La victoria católica de los años treinta y setenta puso de manifiesto la invencibilidad de una idea religiosa y en concreto el catolicismo y la Iglesia, mantenida con coherencia y sacrificio, la invencibilidad, en último análisis, de un poder espiritual externo, objetivamente reconocible y operativo, como es el papado. El valor religioso de una autoridad espiritual, el valor religioso y personal de un credo que fluye esencialmente del reconocimiento de verdades objetivas volvió a aproximarse a la conciencia de amplios círculos intelectuales modernos. La resistencia victoriosa del catolicismo alemán, políticamente organizado contra el liberalismo, era una lucha en favor de la síntesis católica contra el espiritualismo de la Ilustración (interioridad-exterioridad; persona-comunidad-autoridad) y contra el subjetivismo. Como, además, las intromisiones del gobierno (violaciones de la justicia y privaciones de libertad) iban dirigidas directa o indirectamente contra el papado, el gobierno prusiano y los políticos que siguieron su ejemplo contribuyeron en gran medida a que, a partir de los años treinta, apareciese ante los católicos el papado como el baluarte de la libertad. Por otra parte, la unión de los católicos con sus obispos para defender los derechos de la Iglesia universal permitió a los católicos alemanes vigorizar su conciencia de unidad de la Iglesia y con Roma, lo que contribuyó una vez más al robustecimiento de la posición puramente espiritual del pontificado y aun de su centralismo.

2. La lucha por conseguir esa totalidad capaz de ser expresada en una gran síntesis, tenía un sentido distinto del que tenía antes de la Revolución francesa. O, mejor dicho, este sentido penetró ahora más poderosamente en la conciencia, y esto por dos motivos: *a)* la obediencia del católico quedaba libre de todo sometimiento «estatal» al obispo-príncipe, con lo que resaltaba más claramente el carácter religioso y espiritual del vínculo; *b)* el subjetivismo había penetrado radicalmente unido a la idea democrática en amplios sectores y había movilizado los recursos del Estado; a pesar de ello, en este caso no consiguió imponerse.

3. En otra perspectiva se asiste a una victoriosa presentación de la peculiaridad de la esfera religioso-eclesiástica, que tiene sus propias leyes

no sometidas al Estado; la defensa, en realidad, de la única idea que, después de la Revolución francesa y de la secularización, podía servir de base para la construcción de una Iglesia despojada de todo poder político, idea que aún hoy es la base de todo posible desarrollo futuro. El *Kulturkampf* fue la principal prueba de fuerza entre la Iglesia y el Estado, prueba que se repite constantemente a lo largo de la historia[27], y que se realiza de cuando en cuando con los mismos o similares métodos: el intento del Estado de separar la Iglesia de un país de la de Roma[28], o al menos de aislarla en su organización, creando dificultades para la renovación sacerdotal, metiendo una cuña entre el clero y el pueblo, formando grupos nacionalistas entre los sacerdotes, impidiendo las manifestaciones espontáneas de la vida de la Iglesia, presionando sobre la Iglesia en el aspecto financiero, minando la buena fama del clero y de la jerarquía y, por último, acudiendo a la persecución directa de los jefes de la Iglesia mediante la violencia.

Considerada la situación de la época y sin el menor asomo de una dictadura, el *Kulturkampf* fue un paradigma de la lucha que había de sostener la Iglesia en el Estado «poscristiano» de la sociedad moderna.

4. Una consecuencia externa del *Kulturkampf* en ambas confesiones fue una organización más amplia y poderosa y una mayor concentración de fuerzas. Por parte protestante fue fundada en 1886 la Liga Evangélica, que, por otra parte, al igual que la Asociación Gustavo Adolfo, fundada en 1843, al vincularse en Baviera con tendencias antiprotestantes adoptó una orientación acusadamente anticatólica. Por el lado católico surge un gran número de pequeñas asociaciones eclesiásticas para los estratos sociales más diversos. Aun cuando estas asociaciones no rechazaran en teoría un especial entendimiento con valores evangélicos y protestantes (entendimiento que no se dio), es importante afirmar que por parte católica no hubo asociaciones de carácter antiprotestante directamente hostiles; sí hubo, en cambio, grupos integristas y poco ilustrados.

Típico de estas asociaciones, o de su gran mayoría, es que sus objetivos no son directamente religiosos, aunque para su consecución se emplearan los medios pastorales. Perseguían más bien un fin social, como la defensa de la cultura, del libro católico, del estudiante católico, del «pueblo» católico; tenemos entre ellas la Sociedad Görres (1876), la Asociación de San Carlos Borromeo (1844), las Asociaciones de Estudiantes Católicos, la Unión Popular de la Alemania católica (1890), las

---

[27] En el siglo XX afecta, sobre todo en Alemania, a ambas confesiones cristianas, limitadas a medios espirituales.

[28] En los países comunistas de Europa y Asia se ha repetido recientemente el mismo intento con formas diversas. En la zona alemana ocupada por los rusos, el régimen comunista intenta dividir la Iglesia evangélica introduciendo escisiones dentro de la misma.

Uniones de Trabajadores. La labor de estas asociaciones fue gigantesca y casi insustituible. Sin embargo, no puede decirse que alguna de ellas haya llevado a cabo obras sobresalientes, capaces de impregnar radicalmente la época de un sentido católico. Sí se consiguió preparar el terreno para un renacimiento, aunque, por desgracia, esta evolución del catolicismo, tan importante para el Estado y para la Iglesia, tuvo una vez más carácter defensivo y, con ello, cierta cerrazón. A partir del cambio de siglo se advirtió que urgía la tarea de superar estas actitudes y en todos los países se ha intentado conseguirlo en formas diversas.

5. Para la crítica del liberalismo, que tan gustosamente se presentaba como *el* baluarte de la libertad, son suficientes los abusos de que hemos hablado, y especialmente las leyes de excepción del *Kulturkampf.* Esto conduce a una grave acusación contra la idea liberal, e incluso a su repulsa. En efecto, el liberalismo, con su programa de un incontrolado subjetivismo, es decir, de la libertad ilimitada, paso a paso fue reduciendo precisamente esta libertad y, al final, se vio obligado a condenar expresamente su propia idea. La ley del 18 de junio de 1875 suprimió los artículos, sobre todo el 15, de la Constitución que garantizaban la libertad de religión, siendo los liberales quienes dieron pie para esta supresión.

CAPITULO TERCERO

IGLESIA Y CULTURA INDUSTRIAL MODERNA

§ 116. *LA IGLESIA Y LA CIVILIZACION*

I. LA INDUSTRIALIZACION

1. Con el comienzo de la edad contemporánea, hacia 1830 o 1850 aproximadamente, nos encontramos ante una situación histórica en la que se producen cambios en todos los ámbitos de la vida con una amplitud, una profundidad y una rapidez desconocidas hasta entonces.

Aunque ahora, en la segunda mitad del siglo XX, la vida de hace cien años nos parezca patriarcal, dotada de envidiable y pacífica seguridad, es entonces cuando se van asentando las fuerzas que han configurado nuestra actual situación. Si queremos comprender en toda su trascendencia las fuerzas que caracterizan esta segunda mitad del siglo XX, no podemos quedarnos en su aspecto puramente externo. Será preciso incluir en nuestra reflexión las consecuencias que ha ido trayendo el desarrollo posterior de los acontecimientos. Hoy podemos percibir fácilmente esas consecuencias.

Necesitamos ante todo contemplar como una unidad las fuerzas que hoy actúan y las de entonces, ya que de ellas procede la actual realidad. La multitud incalculable de los acontecimientos y la extensión del escenario en que se desarrollan encierra en sí el peligro de quedarse en la enumeración de una serie interminable de hechos. Para afrontarlo no nos queda más remedio que seguir el curso de los acontecimientos a lo largo de períodos de cien años, que, por su parte, nos obligan con frecuencia a volver sobre los mismos puntos fundamentales de partida. Las grandes figuras que nos irán saliendo al paso podrán servirnos de puntos necesarios de reposo.

2. Antes de proceder a fijar los rasgos que caracterizan un determinado período de tiempo debemos destacar aquel hecho que al principio podría parecer puramente artificial, pero que, sin embargo, modifica directa e indirectamente, y de forma tan inexorable como una ley de la naturaleza, nuestra existencia y las posibilidades de influir sobre ella y, por tanto, las posibilidades de anuncio de la fe y de la consiguiente reacción del hombre ante ella. Este hecho no es otro que el *dominio de la cantidad* en todos los órdenes de la vida. Nace poco a poco a mediados del siglo XIX y va adquiriendo constantemente una creciente aceleración que alcanza en nuestros días, en la segunda mitad del siglo XX, una velocidad vertiginosa, una velocidad que, por así decirlo, se adelanta a sí misma. El crecimiento y perfeccionamiento, antes insospechado, de las ilimitadas posibilidades técnicas de comunicación que nos ofrecen los *mass-media*,

actuando por todo el globo bajo múltiples formas cada día y cada hora, han llegado a sobrecargar peligrosamente la receptividad anímica y espiritual del hombre. Las múltiples posibilidades de influir sobre «la humanidad», en constante crecimiento demográfico, favorece de hecho la superficialidad; el hombre masificado no es capaz de juzgar racionalmente el torrente avasallador de las ofertas ni de asimilarlas psicológicamente. El deseo de saber resulta cada vez menos profundo; el esfuerzo que exige es cada vez menos auténtico; el resultado, cada vez más efímero. La *cantidad* constituye, con raras excepciones, una amenaza contra la vida cultural y espiritual.

Conjurar este peligro, eliminarlo, es, por consiguiente, una tarea fundamental de todas las fuerzas del espíritu, y entre ellas, de la Iglesia.

La Iglesia tiene que llegar a las masas. Esto es evidente. Para ello necesita utilizar los medios de masas. Pero, por otra parte, ha de evitar el contribuir a una nueva masificación. Hay que interpelar al alma inmortal de cada hombre y, por tanto, hay que llegar al centro de la persona humana, creada a imagen de Dios, no a su estrato del «ello» (empleando el término usual), como intenta llegar la propaganda moderna. ¿Cómo se puede conseguir este objetivo? La pregunta comprende el problema decisivo que ahora se plantea: la posibilidad de acción sobre el hombre moderno por parte de la Iglesia

3. Característica fundamental de todo este desarrollo (al igual que el de la Edad Moderna en general, § 73) es la tendencia hacia la realidad empírica y hasta su descubrimiento: la observación exacta, la investigación y utilización del mundo, de la tierra que nos rodea y que está por encima, en y antes del hombre (prehistoria, historia primitiva). Fruto de este dominio del mundo es la ciencia y la técnica y, como praxis natural, la medicina. Desde finales del siglo XVIII empezamos a encontrar los nombres célebres de los inventores y descubridores de la física, la química, la astronomía, la zoología y la fisiología. El profundo cambio que hoy advertimos en el campo psíquico-intelectual es consecuencia de la aparición, por los años en que finaliza el Romanticismo, de las grandes figuras de las ciencias históricas[1]. Hacia 1830 podemos advertir ya la obra destructora, desde el punto de vista cristiano, de D. Fr. Strauss, Feuerbach y otros (§ 117).

4. La ciencia histórica en su modalidad moderna liberó al pasado de una existencia que juzgábamos estática y de una unidad preconcebida y cerrada, juzgándola de una riqueza insospechada de soluciones en todos los campos, y todo esto en proceso de continuo desarrollo. Se afianza y desarrolla con una aguda crítica y hasta con un criticismo exagerado, con

[1] Un ejemplo memorable: la colección *Monumenta Germaniae historica,* iniciada en 1819, a la que se añaden colecciones similares en todos los países próceres.

una actitud en muchos aspectos escéptica ante el cuadro tradicional de la historia. Se vincula luego al historicismo filosófico, que viene en apoyo del escepticismo («todo está condicionado históricamente») y juega un papel de enorme importancia revolucionaria, especialmente en la investigación de la historia de la revelación. Con semejantes bases, el historicismo no deja títere con cabeza.

La consecuencia práctica de la ciencia *natural* es la técnica: la máquina, el vapor, la electricidad, el ferrocarril, la navegación marítima, el teléfono, el telégrafo, el gramófono, el cine, la radio, la televisión, el aeroplano, y a la vez el hecho tremendo de la desintegración del átomo (Otto Hahn), con sus incalculables posibilidades. Su repercusión amenazadora para el espíritu y el alma radica en definitiva en que el nuevo conocimiento científico-natural del mundo y el dominio que sobre él se ejerce llevan a muchos a una nueva mentalidad que una vez más considera como algo superado las actitudes religiosas fundamentales del pasado. La naturaleza ha llevado y lleva de hecho a muchos al naturalismo; el realismo les lleva al materialismo. La idea de que la cultura moderna es naturalista y materialista ha calado profundamente en amplios sectores.

5. La técnica,—es decir, la máquina— se ha apoderado completamente de la vida a través de la gran ciudad, que es en buena medida una de sus creaciones; en la gran ciudad el hombre vive constantemente en estrecho contacto con la técnica. Por eso mismo su pensamiento se llena preponderantemente de ideas vinculadas a la máquina, a la materia, a lo inventado y hecho por el hombre, a las cosas que él tiene a su disposición, al más acá. El hacinamiento, por sí mismo antinatural, de grandes masas humanas en un espacio pequeño, tanto en la vivienda como en el trabajo, desarraiga cada vez más al hombre, física y espiritualmente, de los fundamentos naturales de la existencia. Al desligar al hombre del suelo, de su suelo nativo, la fábrica y la gran ciudad reducen el bienestar natural y sencillo de la vida humana a un mínimo y, en cambio, aumentan forzosamente el ansia de sucedáneos, el ansia de placer, que, a su vez, incita al urbanismo y huida del campo. Muchas veces el espacio habitual de que dispone cada familia queda reducido a un mínimo insuficiente. Y su consecuencia es, una vez más, el peligro de contagio corporal y espiritual, la atrofia de la vida familiar, y, con ella, la destrucción de la tradición, es decir, del presupuesto para el crecimiento de una vida llena de valores y de anchos horizontes, cuya *espera* se basa en la *esperanza.*

En estos hacinamientos de masas humanas sometidas a condiciones artificiales de existencia, la vida está mucho más amenazada que antes. Se hace absolutamente necesaria la adopción de unas medidas de ayuda social por parte de la comunidad. Con estas prestaciones sociales del Estado, con los diferentes tipos de socorros mutuos creados por los mismos

trabajadores en sus organizaciones y con el rendimiento creciente de la economía, el llamado nivel o *standard* de vida ha aumentado felizmente desde el siglo XIX. El proletariado de tiempos pasados ha desaparecido casi por completo en la mayor parte de países de Europa y en Norteamérica. Se manifiesta claramente un movimiento de ascenso social de la clase obrera.

6. Es evidente que esta transformación social, económica, intelectual y espiritual exige una renovación *esencial*, en todo el rigor de la expresión, de la tarea educativa de la catequesis cristiana. Es obvio que, si se pretendía obtener un resultado satisfactorio, se necesitaba una buena dosis de valor para romper las formas tradicionales y acomodarse al tiempo si se anhelaban resultados satisfactorios. Hay que admitir que los católicos no dedicaron energías suficientes para otorgar a la época un fondo cristiano. Una de las causas es ciertamente el retroceso, ya indicado a menudo, de las fuerzas económicas y culturales católicas. Pero también existió falta de responsabilidad y, en todo caso, falta de iniciativa.

a) Lo más importante en este punto es la secularización casi total del ambiente, que va adquiriendo dimensiones peligrosísimas. La fuerza de la fe, el sentido cristiano y eclesial van siendo cada vez más un rasgo propio de la minoría; se las concibe cada vez más acusadamente como elementos anacrónicos. La «opinión pública» está empapada de incredulidad. Las posibilidades pastorales de la Iglesia a finales del siglo XIX son muy precarias.

b) La dirección espiritual de los fieles, que siguen siendo católicos en el fondo, se ha ido haciendo cada vez más difícil. Además de la influencia persistente y negativa de ese ambiente mayoritariamente descreído, hay una serie de hechos que constituyen nuevos obstáculos. En las ciudades, que crecen de forma demasiado rápida, faltan iglesias. Las parroquias se hacen excesivamente grandes y el contacto personal entre párroco y comunidad es insuficiente. Esta situación es debida también al hecho de que los responsables de la pastoral descubren siempre con retraso la evolución y siguen viviendo con un celo excesivamente apegado a los hábitos rutinarios de los buenos y viejos tiempos de fe. Esto encierra en germen el problema ingente de la desvinculación de la Iglesia de amplios sectores *de* la población cristiana, consumada ya plenamente en muchos lugares.

Desde que se instituyó la Iglesia y comenzó a difundirse, las casas de Dios habían sido las células principales del crecimiento. También hoy lo siguen siendo, pues la vida de la Iglesia católica está esencialmente vinculada al *mysterium* de los sacramentos, especialmente a la misa y a la eucaristía. En los tiempos heroicos de la lucha contra la opresión estatal adquirió la predicación un magnífico impulso, del que todavía tendría mucho que aprender la generación actual; pero, en conjunto, la convicción de poseer la verdad impidió a no pocos predicadores penetrar con auténtica

valentía en la nueva situación espiritual e intelectual del hombre moderno. Durante mucho tiempo se siguieron arrastrando las formas recargadas de la piedad del barroco y se echó en olvido la tarea de presentar de manera *nueva* las verdades antiguas al pueblo católico, menos influible que antes y más rodeado de dudas. Para ello era imprescindible inyectar nuevo entusiasmo, sobrio, sereno y crítico, y penetrar profundamente en el patrimonio de la revelación. La predicación, su mismo tono y lenguaje, se fue haciendo extraña y aburrida para el hombre, cuyo pensamiento está totalmente referido al mundo de lo tangible, de la máquina y que, además, se encuentra dominado por la amarga experiencia de la dura lucha por la existencia. El frecuente cambio de domicilio de grandes masas apiñadas reduce a menudo las posibilidades de ejercer con ellas una pastoral sistemática; con frecuencia toda la pastoral queda reducida a mínimos que sirven para muy poco.

7. Nos encontramos, por tanto, con tres factores concomitantes: *a)* auge económico y una efectiva mecanización y masificación de la vida; *b)* insuficiente labor pastoral; *c)* acción destructora del ambiente liberal, materialista e incrédulo (prensa y literatura). El resultado de todo esto es el descontento político, social y contra la Iglesia a la vez entre las capas más bajas del pueblo. El último de ellos va más allá del indiferentismo y llega al odio total hacia la religión y hacia la Iglesia. El terreno estaba preparado para que estallase la profunda revolución programada por la democracia socialista.

8. Este socialismo, falsificación unilateral de la realidad social, no llegó, pues, por sorpresa. Era la consecuencia de una previa evolución en el terreno económico, espiritual y religioso. El cuarto estado, indignamente oprimido, sacó las consecuencias de las doctrinas liberales y aplicó la fórmula liberal de la libertad ilimitada a las necesidades del proletariado. Con la libre competencia y la explotación brutal de la fuerza humana de trabajo, el liberalismo político y económico había pecado gravemente contra los derechos humanos fundamentales de la libertad, la justicia y la dignidad de la persona. La exigencia de la democracia socialista gritando mejores condiciones para los trabajadores estaba plenamente justificada; más aún, era una exigencia necesaria, en plena coincidencia con las ideas cristianas. Pero, en el socialismo «rojo», estas exigencias económicas iban unidas a una determinada concepción del mundo, es decir, al materialismo de una cultura meramente terrena (Carlos *Marx,* 1818-1883; *Manifiesto Comunista,* 1848; Federico *Engels,* 1820-1895). El comunismo de los primeros cristianos, centrado en el amor, se había convertido aquí en un comunismo ateo que implicaba exigencias y muchas veces odio. La base teórica del sistema era la concepción materialista de la historia, es decir, la creencia de que todos los movimientos de la humanidad, incluso los espirituales y religiosos, surgen de raíces económicas. El proceso

económico, en el sentido de lo económico material, es la raíz última de todo acontecimiento. En este proceso es un elemento decisivo el trabajo manual *(homo faber).* «El trabajador» se convierte así en el protagonista de todo el desarrollo. Unidos, pueden los trabajadores derrocar el orden social existente. En lugar de Estados nacionales burgueses, con su religión, se ha de instaurar una comunidad internacional sin clases ni propiedad privada. Como reacción contra una explotación injusta del trabajador y de su obra por los dueños de las fábricas y el capital —cuya expresión más crasa era el «manchesterismo» inglés—, los principios socialistas eran comprensibles y estaban justificados. En la formulación extrema hecha por Marx y Engels nos encontramos ante una negación antinatural de las peculiaridades, creadas e impuestas por Dios como deber, de la realidad de las clases sociales, y ante una falsa solución del problema fundamental de la justicia social y la recta estima de los valores espirituales.

II. LA IGLESIA Y LA CUESTION SOCIAL

1. Miseria material y moral de las masas, en una sociedad industrializada y sin fe: tal era el «problema social» moderno brutalmente planteado. El problema imponía, sin duda, a la Iglesia unas tareas de importancia vital. Junto a la determinación fecunda de las relaciones entre fe y ciencia, entre «la Iglesia y los intelectuales», será ahora la conquista o pérdida de las masas trabajadoras organizadas la que decidirá sobre la importancia o la insignificancia de la Iglesia en la nueva época. En ambos casos se trata de la acomodación necesaria y posible para la Iglesia y su mensaje a las situaciones radicalmente cambiadas del mundo que ha de ser ganado para Cristo. El supuesto previo de la solución era y sigue siendo la idea de que la tradición no se reduce a conservar, y mucho menos se agota en la actitud restauracionista.

Desgraciadamente, no podemos decir que los sectores influyentes de la Iglesia advirtieran pronto y claramente el alcance del problema ni que cedieran en su actitud defensiva en aras de una penetración valiente de la nueva realidad social. Hemos de decir más bien que, en caso de que los católicos hubiesen sacado las consecuencias necesarias del análisis del problema social, tal como lo exponían a mediados del siglo XIX los no creyentes y los propios católicos, la situación global de la Iglesia y del cristianismo sería hoy, en la segunda mitad del siglo XX, sustancialmente mejor. Esta insuficiencia es tan evidente que nunca nos excederemos en la energía empleada para que llegue a la conciencia de todos. Hemos de decir y repetir que este hecho constituye un condicionante decisivo de toda la situación.

Pero tales deficiencias no deben hacernos olvidar las realizaciones positivas, que fueron importantes, aunque no suficientes. La Iglesia católica

intentó resolver el problema social por dos caminos complementarios: *a)* por la práctica activa de la caridad (actividad caritativa de las Ordenes religiosas y de los seglares: Federico Ozanam († 1853) y las Conferencias de San Vicente de Paúl; el Dr. Carl Sonnenschein († 1929); *b)* desarrollando la labor teórica y organizativa.

2. A esta última pertenece la obra ingente de Adolf *Kolping* († 1865) y sus asociaciones, dotadas de profundo espíritu religioso, así como la predicación del obispo de Maguncia, Emmanuel von *Ketteler* († 1877), a quien corresponde la gloria de haber sido el primer católico que se dio cuenta de la nueva situación en toda su profundidad pasando de una crítica negativa a su positiva superación. El discurso de Ketteler, siendo diputado por Francfort, en memoria de los caídos en el levantamiento de septiembre (1848), y mejor todavía sus comunicados y exhortaciones en el Katholikentag de Maguncia, en octubre del mismo año, anunciaban ya al que sería denominado «obispo social», que había de tratar el problema de los obreros en una perspectiva cristianamente progresista.

Su caridad viva fue algo decisivo para su éxito. Es verdad que, como sacerdote, su labor principal se centró en las dificultades morales, pero exigió al mismo tiempo enérgicamente, en nombre de la justicia, la supresión de toda aspereza y de toda indignidad en el trato de los trabajadores y un salario equitativo. La labor más importante, con todo, realizada por parte católica para la solución del problema social fue llevada a cabo por el papado, como veremos.

3. Como resultado de los esfuerzos que acabamos de mencionar surgió en Alemania un importante movimiento obrero católico, que tuvo que soportar, ya de antemano, cierta tensión interna. Como movimiento de trabajadores, luchaba por un mejor salario y, por tanto, tenía exigencias de carácter económico; como movimiento católico, estaba ligado al reconocimiento de la estructura social de la humanidad y a una autoridad eclesiástica inviolable. Las dificultades aumentaron a partir de 1900 con motivo de las discusiones sindicales, que dividieron internamente a los católicos y que tanto daño causaron a la vida cristiana y religiosa de Alemania, con repercusiones que llegan hasta nuestros días.

Lo que en la disputa sindical se discutía era algo mucho más importante que el problema de las formas de organización de los trabajadores cristianos. El fondo de la discusión radicaba en los problemas de las relaciones entre la religión, o, más concretamente, la Iglesia, y las realidades seculares. Se trataba de la progresiva secularización de la vida y de su irrupción en las masas de trabajadores católicos y cristianos. Ante el enorme cambio cuantitativo y cualitativo efectuado en la estructura social, como hemos apuntado, el problema constituía una novedad tan sorprendente, que para resolverlo se necesitaba una actitud radicalmente audaz y libre de toda traba.

El problema que ahora se planteaba era si la cuestión obrera era una cuestión de «poder» económico, en cuyo caso debía resolverse en sentido puramente económico, dentro de lo que llamaríamos economía liberal, o si tenía también carácter religioso y moral y exigía ser tratada de acuerdo con este carácter. Como consecuencia, era preciso resolver si, en los conflictos laborales, podía el cristiano creyente utilizar o no la fuerza de la huelga, al igual que los socialistas, de actitud irreligiosa y, por tanto, materialista, y sus «sindicatos libres». Se planteó igualmente el problema de si era preferible organizar sindicatos exclusivamente católicos o interconfesionales (cristianos). En Francia y Bélgica había prohibido Roma las uniones socialdemócratas por la insuficiencia de su vinculación confesional. Pero en Francia y en Bélgica se trataba principalmente de asociaciones culturales. En el movimiento obrero, con una orientación primordialmente económica, la situación era distinta. De acuerdo con las enseñanzas de León XIII, Roma reconocía que estaba justificada cierta autonomía en la lucha cuyos objetivos fueran preferentemente económicos, y se advertía la necesidad de crear un poderoso frente cristiano para detener la creciente «marea roja». El mismo Pío X, para nada político, consintió a ruego de «algunos obispos alemanes» que, por razón de las complicadas circunstancias económicas y confesionales del país, ingresaran los trabajadores católicos en los «sindicatos cristianos» interconfesionales (1912), a condición de que, al mismo tiempo, estuvieran afiliados a las asociaciones de trabajadores católicos.

Tanto León XIII (en su famosa encíclica *Rerum novarum,* de 1891, y, apoyándose en ella, todo el episcopado prusiano en 1900) como Pío X y más tarde Pío XI (*Quadragesimo anno,* de 1931) subrayaron constantemente y en primer plano que la economía y sus problemas no se podían separar de su valoración religiosa[2] y, sobre todo, que el problema salarial no podía ser considerado unilateralmente como una exigencia económica, sino como un problema profundamente religioso y moral. El objetivo más importante era siempre «la armonía entre empresarios y trabajadores en lo referente a los derechos y deberes» (León XIII). «Apenas parece posible conseguir un arreglo radical de la lucha de intereses y de la tensión que eso provoca en las 'clases' sociales... Podía intentarse formando organismos que se incrustasen en la sociedad a los que pertenecieran los obreros, pero no como un partido más, sino en orden a su función social» (Pío XI).

Por otra parte, los dirigentes de los sindicatos católicos de entonces no comprendieron ni cumplieron suficientemente el grandioso programa de León XIII. Los defensores del integralismo carecían de suficiente apertura

---

[2] Este aspecto fue subrayado cada vez más intensamente por la ética social protestante a partir del predicador cortesano Adolf Stöcker.

para las asperezas de la realidad confesional, sin orientación económica y sin suficiente disposición para la libertad cristiana y la valentía exigida por el cristianismo, exageraron la fidelidad a los principios católicos y cayeron en una estéril rigidez. Apenas se enteraron del núcleo verdadero de las declaraciones de la Iglesia en materia social. Eso sí, contaban en su actitud con el apoyo del episcopado.

4. Hemos de constatar, por su repercusión histórica, el hecho de que los sindicatos se denominaban cristianos, pero, al mismo tiempo, se confesaban religiosamente neutrales. Con ello quedaba abierto el camino a la terrible confusión en el empleo del concepto «cristiano», que posteriormente desempeñaría un papel destructor en el llamado «cristianismo positivo» del nacionalsocialismo.

Para la continuidad en la historia de la Iglesia de esta cuestión es de gran valor el hecho de que el gran programa de León XIII fuera asumido por Pío XI (*Quadragesimo anno)* y últimamente por Juan XXIII *(Mater et magistra,* 1961), con lo que se ha ido desarrollando de un modo orgánico.

III. LEON XIII (1878-1903)

1. La tensión entre la cultura moderna y la Iglesia se había ido convirtiendo de modo creciente en uno de los signos de la época. Reconquistar la cultura o «el mundo» o, al menos, entablar con ellos un diálogo abierto: tal era la gran tarea, sin cuya solución le sería cada vez más difícil a la Iglesia cumplir su cometido. Durante largo tiempo pudo pensarse, y así lo indicaban numerosos acontecimientos, que lo que se pretendía era dar una solución puramente negativa mediante la ignorancia o la condenación del error, intentando únicamente conservar las antiguas condiciones de vida. Esta actitud no respondía al ser vivo de la Iglesia, aunque es notorio que sus miembros sucumben constantemente a esa tentación de la «inercia del poder». No pocas veces, y en muchos terrenos el transcurso de la historia, perjudicial desde su punto de vista, ha obligado a la Iglesia a cambiar de método. Pero semejante actitud pasiva y fundamentalmente pusilánime sólo ha podido darse en períodos siempre muy cortos. No ceder en nada esencial, pero condescender en todo lo demás: en esto consiste la sabiduría pedagógica de la educadora de los pueblos durante siglos, a pesar de toda esa rigidez con la que todavía chocamos. En este momento, a partir del último tercio del siglo XIX, el mundo en torno iba imponiendo un tratamiento positivo de los problemas mencionados.

El hombre que se dio perfecta cuenta de esto y que, al mismo tiempo, poseía la agilidad necesaria fue *León XIII*, cuya posición extraordinariamente fuerte en la Iglesia le ofrecía inmejorables condiciones para hacer una gran labor. No queremos decir que León XIII diera al timón

un giro de ciento ochenta grados, ni siquiera que fuera totalmente coherente con sus nuevas intuiciones. En el problema, por ejemplo, de los Estados de la Iglesia se mostró tan intransigente como Pío IX. En sus excelentes encíclicas sobre el Estado cristiano (1881 a 1890) muestra, como veremos en seguida, una valoración nueva del Estado, pero, al mismo tiempo, se remite al *Syllabus* de Pío IX. En sus últimos años se pronunció en contra de la democracia (condena del americanismo, en 1901) y en contra de la libertad de la exégesis católica, que anteriormente (en 1881) tanto había fomentado. En estas actuaciones muestra León XIII una actitud bastante menos comprensiva, que se refleja en la fundación de la «Comisión Bíblica» (1901), cuya misión será vigilar la labor de los exegetas católicos.
Pero, a pesar de todo, fue también el que aportó principios nuevos, de amplia repercusión. Ya su primera encíclica (1878) contenía el programa de reconciliar a la Iglesia con la cultura moderna.

2. Con tanta habilidad como tenacidad trabajó León XIII para centralizar más todavía el poder eclesiástico en el papado. La independencia de los obispos se vio muy limitada por las intervenciones directas del pontífice. En este aspecto hay un hecho de extraordinaria importancia: los nuncios fueron convertidos en representantes del papa ante el episcopado de cada país.

3. León XIII era un gran observador de la vida tal como ésta se desarrolla realmente; era un hombre lleno de vigor interior, que ni siquiera en edad avanzada dejó de interesarse por los problemas que iban surgiendo en forma tan plural y tan insólita y la nueva realidad que le planteaban. Esta virtud le libró del doctrinarismo estrecho de la formación sacerdotal de aquella época y le puso en vías de resolver las tareas que se le planteaban.

Llegó al pontificado con un programa elaborado, pensado y probado durante mucho tiempo, ya que al acceder a la Sede de Pedro tenía sesenta y nueve años; anteriormente había sido legado pontificio en el Benevento, nuncio en Bruselas, arzobispo de Perusa, 1846-1878. Como obispo había mostrado ya una gran comprensión para las necesidades sociales y gran habilidad asimismo para darles una solución de amplias miras, creando cooperativas agrícolas, cajas de ahorro e instituciones de vacunación contra la viruela. Ya entonces había tratado en diversas pastorales de liberar a la Iglesia de una actitud exageradamente contraria a la cultura moderna. Anteriormente, siendo nuncio en Bruselas, había estudiado los problemas sociales en Bélgica, con gran desarrollo económico, y había hecho breves viajes a Londres y por el Rin (donde admiró la labor del arzobispo Von Geissel, de Colonia).

Dentro de la Escolástica de entonces sentía gran predilección por la teología de santo Tomás de Aquino, aunque trataba de mantenerse independiente. Sentía verdadera necesidad de comprender y guiar la vida entera partiendo de una base unitaria. Y esta base la encontró en la doctrina

del Aquinate, que constituye una síntesis no superada de la doctrina de lo sobrenatural, pero con total libertad y derechos para lo natural y, por lo mismo, para lo político y lo económico, sin que gocen por este hecho de autonomía. No fue León XIII una figura verdaderamente creadora en el campo del pensamiento, pero tuvo la aguda intuición de aplicar las doctrinas del tomismo al momento presente y hacerlas enormemente fecundas en todos los órdenes. El gran progreso que representan sus encíclicas, tan estimadas en el mundo entero, consiste en que en ellas reconoce León XIII, cada vez en forma más clara, la naturaleza independiente del Estado y la cultura ante la Iglesia. Esta fue realmente la base de toda su obra.

4. León XIII tomó posición frente a un número extraordinariamente grande de problemas del presente. Particularmente importantes son sus declaraciones sobre cuestiones fundamentales: «fe y ciencia», «Iglesia y Estado» y, sobre todo, «Iglesia y sociedad», tema de la conocida encíclica *Rerum novarum*, de 1891, sobre el problema social de los trabajadores, encíclica que habría de ser completada y desarrollada más tarde por Pío XI y Juan XXIII[3].

Hacía mucho tiempo que se necesitaban palabras como las de León XIII. Pero ahora resultaba (y resulta todavía) confortadora la franqueza con que el papa declara que ni la jerarquía ni el Estado solos pueden resolver las graves dificultades del mundo moderno. Unidos ambos en una libre sociedad en la que también participen los obreros podrán realizar esa gigantesca obra.

Es altamente significativa la confianza triunfal en la fuerza interna de la verdad de que está poseído León XIII. La prueba más impresionante la encontramos, sin duda, en la trascendental apertura de los archivos vaticanos a los investigadores de todos los credos y naciones y sus sensatas declaraciones sobre los derechos y los deberes del historiador: «No decir nada que no sea verdadero; no callar nada que sea verdadero», ni siquiera cuando el resultado de la investigación afecte negativamente a la Iglesia y al pontificado. «Los hombres de ciencia han de tener tiempo para trabajar y hasta para cometer errores. En el momento oportuno, cuando haga falta, vendrá la Iglesia a reconducirlos al buen camino».

5. Otra de las grandes aspiraciones de León XIII, que confirma la amplitud universalista de sus concepciones eclesiales, era la reconquista de la unidad de las Iglesias separadas. A pesar de no obtener ningún éxito en este punto, León XIII había planteado el problema de una manera nueva, lo mismo ante los anglicanos (lord Halifax, 1839-1934) que ante los orientales. Desde entonces ese problema siguió estando en el orden del día. Su comprensión por la independencia de otros valores le llevó, al menos, a

[3] Cf. § 116, II, 2.

no exigir en adelante que las Iglesias orientales en comunión con Roma se adaptaran a los ritos latinos, elogiando más bien su *praecellentia*.

6. Ya a partir de la encíclica *Mirari vos* (1832), de Gregorio XVI, y del *Syllabus* de Pío IX (1864) desplegaron los papas una actividad magisterial en forma desconocida hasta entonces en la historia, sin que entremos ahora en su contenido u orientación.

Con las numerosas encíclicas de León XIII, que tratan tantos temas importantes, este ejercicio del magisterio alcanza una plenitud y un poder orientador hasta entonces desconocido. Los papas que le sucedieron, cuya altura no tiene igual en toda la historia de la Iglesia, siguen desarrollando este ejercicio magisterial, que alcanza su punto culminante en la cantidad inmensa de discursos y encíclicas de Pío XII, que despertaron una atención cada vez mayor en el mundo secular.

Esto no quiere decir que la línea fundamental señalada por León XIII llegara a imponerse sin rupturas. Las importantes discusiones de carácter doctrinal surgidas bajo el pontificado de Pío X (el modernismo) nos llevan necesariamente en otra dirección. Pero la orientación básica que arranca en León XIII seguirá desarrollándose en el tratamiento progresivo que se dé a otros problemas centrales, como el de la liturgia. León XIII —y esto era, en último término, el punto decisivo— había impreso un nuevo estilo en la mentalidad y usos de la curia pontificia: el modo de anunciar la verdad, que hasta entonces había tenido con frecuencia un estilo condenatorio y preferentemente negativo, había tomado el camino del diálogo con el mundo. Lo que eso ha significado podemos comprenderlo hoy después del Vaticano II, al desembocar ese camino en la disposición a comprender la Iglesia y el pontificado como diálogo entre la cristiandad entera como una diaconía pastoral con los hermanos cristianos y con el mundo entero.

§ 117. *FE Y CIENCIA EN EL SIGLO XIX*

I. LA NUEVA TEOLOGIA. LA ESCUELA DE TUBINGA

1. La exigencia de León XIII de una síntesis entre Iglesia y cultura encerraba el peligro de toda síntesis: acentuar excesiva y unilateralmente el elemento que se trata de recuperar —en este caso la cultura— en detrimento del otro. Al igual que había ocurrido otras veces (gnosis, § 16; problema de la teología, § 28; Renacimiento, § 76), tampoco ahora fue evitado por todos este peligro. Junto a la solución armónica, se manifestó en el terreno doctrinal una solución herética y parcial: el modernismo. Mientras la solución armónica de la Iglesia sometía lógicamente la cultura o, más concretamente, el pensamiento moderno a la revelación, la solución modernista convertía al pensamiento en juez de la revelación. El punto de partida de muchos modernistas no era en modo alguno apartarse de la

Iglesia o apoyar la Ilustración. Impresionados y hasta atormentados por el problema de la descristianización y del apartamiento del mundo moderno de la Iglesia, pretendían los modernistas reconquistar para ella al hombre moderno, recuperando el prestigio que antiguamente tenía en el campo del pensamiento, por ejemplo, en la universidad. A ese fin querían que la Iglesia utilizase el lenguaje de la ciencia moderna, aunque se tratara de cuestiones dogmáticas. Los modernistas, pues, pretendían ver realizada en la Iglesia la ley de la acomodación. Pero no tuvieron en cuenta los límites establecidos y por eso perjudicaban a la sustancia. En definitiva, el objetivo del modernismo no era llenar de fe la vida y ganar así la vida para la Iglesia, sino, más bien, acomodar plenamente el cristianismo inmutable a la realidad cambiable de las opiniones humanas. En vez de revelación nos encontramos con filosofía. Era en el fondo la misma solución que había perseguido ya en otros tiempos el gnosticismo, aunque ahora se caracterizaba formalmente por la aplicación radical de la crítica histórica a la Sagrada Escritura y a los dogmas.

El modernismo se convirtió en un peligro grave en tiempos de Pío X (1903-1914). El pontificado de León XIII había sido el pontificado de la apertura y de la comprensión. El de su sucesor se convirtió en un pontificado restrictivo en el campo científico. León XIII aspiró a lograr la unidad de la Iglesia y la cultura. Pío X defendió la inviolabilidad del tesoro de la revelación. El viejo problema, que comienza con la irrupción de la Iglesia en el mundo de la cultura y que desde entonces ha sido siempre una de sus más grandes tareas —el problema de la recta relación entre la fe y la ciencia, entre razón y revelación—, quedaba planteado nuevamente en medio de una situación extraordinariamente amenazada por fuerzas espirituales explosivas.

2. Tras los intentos de los Padres de la Iglesia, y en la línea de Anselmo de Canterbury, Tomás de Aquino había puesto en claro la armonía de ambos terrenos. La lucha contra esta armonía, después de la crítica de Duns Escoto, fue iniciada por el nominalismo con su principio de la doble verdad; en él se acentuaba más de lo justo la autonomía del espíritu humano (Lutero estigmatizó justamente esta postura hablando de la «pura razón»), con lo cual se iba preparando el camino a un fuerte subjetivismo, que, a través del Humanismo, la Reforma, Descartes y la Ilustración[4], había llegado a su apogeo durante el siglo XIX con el escepticismo, el historicismo, el criticismo histórico y el pensamiento evolucionista. Todas estas formas del subjetivismo (o elementos de él) confluyen en el modernismo, que intenta introducirlas en la teología

---

[4] Los análisis de la Reforma por una parte y del Humanismo y la Ilustración por otra nos hacen ver claramente que la función de cada uno de los elementos de esta serie es muy diferente en cada caso. No se trata de sondear aquí las intenciones, sino de registrar el resultado histórico efectivo.

católica valiéndose, una vez más, de la noción de la doble verdad para hacer posible ese intento.

3. La lucha se había venido preparando en el seno de la teología católica a lo largo de todo el siglo XIX. En el XVIII, la doctrina católica sobre la armonía entre la fe y la ciencia estuvo en manos de simples profesores de escuela y conservada en sus compendios. Las tesis fundamentales eran correctas, pero el saber estaba anquilosado, carente de creatividad y fuerza vital. Pero la verdad es vida y, como se había apartado completamente de ella, su interés había desaparecido. A fines del siglo XVIII la teología católica apenas tenía importancia alguna en el conjunto de la vida intelectual.

4. Se produjo una reacción, que en parte ya conocemos. En sus orígenes se encuentra Johann Michael Sailer (cf. § 112, I, 5), educado por los jesuitas, pero que rompió con sus métodos teológicos, entonces insuficientes. A través de Sailer las nuevas tendencias llegaron a Hirscher, cofundador de la *Escuela de Tubinga,* cuya revista «Theologische Quartalschrift», junto con la actividad docente y otras publicaciones de los profesores, ocupa un puesto de primer orden en la reconstrucción del catolicismo intelectual del siglo XIX y, sobre todo, de la teología católica alemana en el aspecto científico. A esta escuela pertenece también Johann Adam Möhler († 1838), figura en extremo destacada. Su *Simbólica,* de extraordinaria profundidad (1832), contribuyó: *a)* a ver la diferencia esencial existente entre cristianismo protestante y cristianismo católico; *b)* a elaborar el concepto católico de la Iglesia y de su unidad, principal labor de toda la teología del sigo XIX, que tuvo su culminación en el Vaticano I; *c)* a reconocer su valor religioso. El influjo de Möhler, que llega hasta nuestros días, no se logró cerrándose medrosamente a la gran ola científica de la época, el hegelianismo, sino que fue el resultado de un encuentro con él (Eschweiler). Esta actitud hizo que su encuentro con el protestantismo fuese mucho más fecundo que las polémicas y apologéticas de corto vuelo que la precedieron y que, por desgracia, le han seguido sucediendo. Möhler supo captar algo de los profundos problemas por los que luchó la Reforma. También J. H. Newman forma parte del cuadro de la nueva vida católica que se va reanimando en Europa durante el siglo XIX. Su importancia es tan enorme que le estudiaremos en un apartado propio (§ 118, III).

Desgraciadamente esta poderosa labor de construcción teológica, que todavía hoy sigue teniendo importancia en la problemática teológica actual, no tuvo la suerte de encontrar en Roma un corresponsal objetivo. Hacia mediados del siglo XIX casi todas las facultades de teología católica de Alemania gozaban en Roma de escaso prestigio. A eso se debe su escasa participación en el Vaticano I, así como la exigua resonancia que

encontraron en otras instituciones docentes de teología, ancladas en un tradicionalismo exagerado[5].

II. EL MODERNISMO. SU RECHAZO POR LA IGLESIA

1. Mientras los teólogos que acabamos de mencionar lograron dar solución a los problemas planteados en armonía con el espíritu de la Iglesia, hubo ya a comienzo del siglo otros que se apartaron en mayor o menor medida de la doctrina ortodoxa. Son grandes las diferencias existentes entre ellos en cuestiones concretas, por lo que la nota condenatoria ha de hacerse teniendo en cuenta una extensa gama de matices. Todos ellos estaban de acuerdo en defender la doctrina católica frente al ateísmo y al materialismo y en rechazar el abuso que de la razón había hecho la Ilustración.

a) Pero esta oposición condujo a algunos de ellos a excluir totalmente de la teología la actividad de la razón deductiva, enseñando el fideísmo y el tradicionalismo[6], entre ellos Louis Boutain († 1867), Louis de Bonald († 1840). Por su parte, el piadoso Antonio Rosmini († 1855), Vincenzo Gioberti († 1852) y en Francia Alphonse Gratry defendieron el llamado ontologismo. Este sistema desconfía igualmente del poder de la razón deductiva; pero, a pesar de ello, la existencia de Dios está asegurada, pues en el acto de pensar el ser, en el acto de pensar la idea «Dios» va necesariamente incluida su existencia. Esto significa la confusión del pensamiento con la realidad que existe fuera de nosotros, la confusión del orden de pensar con el orden de ser.

b) En total oposición a estos sistemas surgieron los ensayos de solución, mucho más importantes, de los profesores Georg Hermes († 1831), de Bonn, y Anton Günther († 1863), de Viena. Ambos confiaban demasiado en la razón; tanto que se propusieron probar toda la doctrina cristiana partiendo de ella. Para conseguir este objetivo era necesario un método radical: hay que comenzar «desde el principio», es decir, es preciso alejar de nosotros todas las convicciones firmes ya existentes y luego ir construyendo por la reflexión el edificio doctrinal. Esto se realiza mediante la duda positiva (en Günther es la duda metódica), que debe constituir el

---

[5] Resulta sumamente valioso, desde el punto de vista histórico y eclesiástico, reconocer que esta doctrina meramente correcta y ortodoxa no alberga una protección suficiente. Su escaso peso bíblico, histórico y especulativo eran toda una tentación para los heterodoxos.

[6] La revelación es la única fuente de verdad religiosa, rechazada algún tiempo después por el Vaticano I. En el terreno religioso, para nada sirve la razón. De todas formas, se acusó precipitadamente de «fideísmo» a espíritus religiosos que se limitaban a acentuar el aspecto estrictamente misterioso de la revelación, inalcanzable adecuadamente por el entendimiento. Defendían, por eso mismo, una teología estrictamente aconceptual.

punto de partida de toda investigación. En este planteamiento se confundía a la fe con la *tazón*. La síntesis de ambos elementos se lograba aquí mediante la debilitación esencial de la fe, mientras que en el primer grupo era a costa de un debilitamiento de la razón. Las doctrinas de ambos grupos, cuyos principales representantes eran fieles servidores de la Iglesia, fueron condenados por Roma.

c) Ignacio Döllinger (1799-1890) no pertenece a ninguno de estos dos grupos. Procedía del círculo de Görres (§ 115, II). Sus obras científicas en el campo de la historia de la Iglesia son de primera categoría. Su historia de la Reforma (1846-1848) fue una obra que en cierto sentido abrió una nueva época. Corrigió con brío y con buenos argumentos la imagen unilateral que presentaba la investigación protestante, aunque luego no logró, con todo el material acumulado, elaborar un cuadro equilibrado de la misma[7]. Más tarde Döllinger tendría como una de sus aspiraciones primordiales la de preparar una aproximación de las confesiones. No era un pensador especulativo, sino un historiador puro, con tendencia político-eclesiástica. También él se sentía impulsado por la idea de llevar a cabo una unión más estrecha entre la fe católica y la ciencia moderna. Pero, fuertemente condicionado por la época, sobrevaloraba, al igual que los representantes del segundo grupo antes mencionado, la ciencia. Esto le impedía negar a tener una idea cabal y cristianamente creyente de la Iglesia. Efectivamente, esta idea implicaba, ya antes del Vaticano I, la supremacía absoluta de la Iglesia universal, que expresa sus doctrinas en materia de fe y costumbres por medio del magisterio oficial, por encima de las convicciones del individuo, por muy sinceras que éstas sean. Pero Döllinger no fue capaz de mantener esta fe después de la definición de la infalibilidad. No estuvo dispuesto a reconocer el nuevo dogma y se mantuvo en esa trágica actitud hasta su muerte. No llegó a ingresar en la Iglesia de los Viejos Católicos, a cuyo surgimiento tanto había contribuido; al contrario, a cuantos se dirigían a él les aconsejaba mantener fidelidad a la Iglesia romana. En el fondo, el famoso historiador, al igual que muchos de sus contemporáneos, no había comprendido el dogma de la infalibilidad. Si hubiera previsto los efectos reales de esa definición y la presentación actual del dogma, habría podido perfectamente reconocerlo.

3. El método erróneo de las concepciones que hemos reseñado condujo a un conflicto con la Iglesia, aunque sus defensores no querían atentar contra ningún dogma. Junto a ellos hubo, en cambio, una larga serie de innovadores radicales que amenazaban con destruir la esencia de la religión revelada, de la Iglesia y de su doctrina. Todos ellos defendían un

---

[7] Junto a esto no debe olvidarse la antigua frase de Döllinger (1828), considerando a Lutero «uno de los hombres más relevantes de todos los siglos».

subjetivismo, un criticismo y un historicismo radicales, aplicados a la doctrina de la Iglesia o más concretamente a la teología.

4. En el siglo último tres veces se ha ocupado el magisterio oficial de la Iglesia de estos errores: Gregorio XVI, con su encíclica *Mirari vos*, de 1832; Pío IX, con el *Syllabus* (1864), y Pío X, con el nuevo *Syllabus* y la encíclica contra los modernistas, a comienzos del siglo XX (1907).

Gregorio XVI cree que el mal fundamental de la época es el indiferentismo, es decir, la concepción de que cada hombre puede alcanzar su salvación escogiendo la religión que mejor le parezca «con tal que mantenga las costumbres según la norma de lo justo y lo honesto». El papa ve en esto, con razón, un intento de convertir la religión cristiana en una institución humana. Aquí aparece claramente la gran diferencia entre la filosofía, que es discutible, y la revelación divina, que impone unas obligaciones incondicionales. Es el gran tema del siglo: ¿sólo la naturaleza (naturalismo), o también la revelación? Del indiferentismo brota, según Gregorio XVI, «aquella absurda y errónea doctrina o, más bien, locura de que cada hombre debe tener libertad de conciencia... También pertenece a este lugar la vergonzosa y nunca suficientemente detestada libertad de prensa».

Nos encontramos todavía, a la hora de la publicación de esta encíclica, en la época de la restauración contrarrevolucionaria, con los condicionantes propios de ese momento histórico. Es clara la intolerancia dogmática, pero sus términos se limitan a un rechazo puramente negativo expresados con una dureza unilateral. La necesidad y los derechos de la estructuración democrática de la sociedad, y la posibilidad de una interpretación católica de los mismos, como mostrará León XIII, quedan fuera del campo de visión y no son utilizados, al igual que el principio mantenido por la doctrina católica (Tomás de Aquino) sobre la obligatoriedad de seguir el dictamen de la conciencia individual.

5. El *Syllabus* (recopilación) de los principales errores de nuestro tiempo, de Pío IX, aparecido en 1864, pone de manifiesto con más claridad que ninguna otra de las declaraciones pontificias de este siglo la distancia gigantesca que alejaba a la época del pensamiento de la Iglesia y viceversa. El mundo moderno, que se enfrenta conscientemente a la Iglesia, es acusado de error por el papa de la manera más áspera posible. El resultado es también aquí totalmente negativo. El *Syllabus* se dirige contra el panteísmo, el naturalismo, el racionalismo, el socialismo, el comunismo, el nacionalismo anticristiano, el estatalismo eclesiástico, la moral autónoma, el liberalismo y sus consecuencias (libertad de cultura y de prensa). Concluye con esta solemne repulsa: «El romano pontífice no puede ni debe reconciliarse con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna».

Para no entender mal todo el *Syllabus*, y especialmente esta última frase, es preciso tener presente el contexto. Lo que Pío IX pretende

rechazar es la cultura moderna en la medida en que se ha alejado de lo sobrenatural, haciéndose con ello herética. Es verdad que apenas aparece el deseo de introducir la cultura en la Iglesia, lo que indica que todo el manifiesto gira en torno al gran tema del siglo: naturaleza o sobrenaturaleza. La recopilación de los errores modernos se realizó a instancias del arzobispo de Perusa, Pecci. Nadie, sin embargo, ha proclamado más claramente que el mismo Pecci —desde el momento en que subió a la cátedra de Pedro con el nombre de León XIII— que el tono durísimo del lenguaje nada tenía que ver con el contenido, y que aquí no se quiso rechazar la cultura moderna en cuanto tal.

De todas formas hemos de subrayar, una vez más, que el estilo y forma con que Pío IX se dirigió al liberalismo y al mundo moderno en esta declaración condicionó la actitud de casi toda la Iglesia católica durante decenios, sin que de ello se derivase ventaja alguna ni para la Iglesia ni para la humanidad. Las ocasiones de hablar al mundo moderno con un impulso misionero y orear bases fructíferas para su entrada en la Iglesia se perdieron inútilmente. En su condenación de los errores modernos, con todo, es preciso conceder que Pío IX tenía razón y que su áspera censura significaba objetivamente un bien para la humanidad, tan necesitada de una orientación espiritual. Pero la forma en que lo hizo provocó más el odio de la época y cerró a los católicos un buen número de posibilidades, que sólo pudieron ser recreadas posteriormente con ímprobos esfuerzos y tras no pocas pérdidas. A partir de la condena de Galileo, el problema «Iglesia-modernidad» se plantea constantemente a lo largo de toda la Edad Moderna. Su única solución y la única manera de evitar el peligro es mantener una fe valiente en la verdad de la revelación cristiana y en la peculiaridad de su mensaje puramente religioso, con la vertiente espiritual y la social, desde la Cruz. Con León XIII se efectuó un giro en esta dirección. Tras la disputa con los modernistas, la exégesis y la investigación histórica de los católicos se plantean los problemas suscitados por el espíritu científico moderno con una libertad interna animada por Pío XII, pero tendrá que seguir defendiéndose de movimientos retardatarios e incluso acusatorios dentro de la Iglesia. En la actualidad, vistas las cosas en su conjunto, la exégesis y la investigación católica —incluso a juicio de los protestantes— están a la altura de cualquier competidor en el campo puramente científico.

6. En el calor de la lucha no siempre se empleó la acusación de «modernista» con la discreción que era absolutamente exigible. Donde hay verdadero modernismo existe una grave herejía. El verdadero modernismo no es otra cosa que la transposición radical de errores ya condenados a la teología o, más en concreto, a la filosofía, la religión y el dogma. El modernismo no es tanto un sistema de doctrina herética cuanto un modo herético de pensar.

a) Tiene tres raíces, que corresponden a los tres conceptos citados: 1) una raíz filosófica, el agnosticismo (influencia de Kant), según el cual el entendimiento no puede aprehender con certeza nada de las cosas sobrenaturales; pero también es válida la inversión radical de esta proposición: el entendimiento es la única medida de todo lo que se ha de admitir como cierto, pero la revelación no constituye una instancia legítima contra las conclusiones del entendimiento; 2) una raíz psicológica y religiosa: la religión consiste únicamente en la vida interior de cada hombre (influencia de Schleiermacher) y la reducción de esas experiencias y necesidades a proposiciones; 3) una raíz histórica: el evolucionismo (influencia del relativismo histórico): nada estaba ni está acabado, todo ha devenido y deviene, todo está en movimiento. También los dogmas, por tanto, están sometidos a cambio.

Una ofuscación común pudo hacer posible que los defensores de este sistema se pudiesen considerar a sí mismos como católicos: el principio, ya mencionado, de la doble verdad, o una concepción que separa radicalmente la ciencia intelectual de la esfera de la fe y que, por tanto, corresponde de algún modo a dicho principio. En resumen, el modernismo puede definirse como la relativización fundamental del dogma, realizada sobre la base del historicismo y del racionalismo subjetivo.

b) El modernismo fue rechazado por Pío X en el «nuevo» *Syllabus* (decreto *Lamentabili* y encíclica *Pascendi*, de 1907). Sus principales defensores eran franceses: el sacerdote Alfred *Loisy* (1857-1940), de vida ejemplar en sus costumbres, que murió sin reconciliarse con la Iglesia. Sus eruditas obras exegéticas, con sus virajes tan acusados, son una buena muestra de la inseguridad del método hipercrítico: los resultados de los diferentes estudios no son ni con mucho coincidentes entre sí, ni siquiera en aspectos esenciales.

En Alemania, el modernismo apenas tuvo defensores. El hecho de que, a pesar de ello, la acusación de modernismo fuera lanzada contra muchos sabios que intentaban con plena ortodoxia poner la ciencia católica a la altura de los tiempos, es uno de los graves errores del integrismo católico, contra el que Benedicto XV se vería obligado a intervenir (§ 125).

c) Uno de los teólogos católicos más importantes del siglo XIX fue el noble profesor de Würzburgo Herrmann *Schell* († 1906). El fue el que más denodadamente luchó por conseguir un equilibrio entre la Iglesia y el progreso. Schell se sometió a la condenación de algunos puntos de su sistema. Por eso muchas sospechas injustas y malévolas que se le imputaron carecen por completo de justificación. Su labor perdura hasta el día de hoy para bien de la Iglesia, a la que con tanto fervor sirvió, poniendo todos sus esfuerzos para recuperar su prestigio de antaño en el mundo del espíritu.

7. Paralelamente a su lucha contra la destrucción de la armonía entre la fe y la ciencia, se esforzó el pontificado positivamente por construir una teología que pudiese organizar y defender victoriosamente esa armonía. Naturalmente se acudió a la Escolástica. Ya Pío IX había pedido que se tratase de darle nueva vida. El Vaticano I había elaborado su importante decreto sobre los fundamentos de la fe (revelación, fe y razón, pruebas de la existencia de Dios), siguiendo en todo el espíritu de santo Tomás de Aquino. León XIII le dedicó una encíclica presentándolo como el teólogo que había de servir de norma a todos los teólogos católicos y promovió una nueva edición de sus obras. Pío X no se cansó de crear toda clase de seguridades para que en la Iglesia, y especialmente en la formación del clero, la doctrina de santo Tomás tuviera validez exclusiva.

a) Siguiendo estos estímulos y prescripciones surgió efectivamente una filosofía neoescolástica. La Compañía de Jesús (Giovanni Perrone [† 1876], Matteo Liberatore [† 1892], Joh. Bap. Franzelin [† 1886], Joseph Kleutgen [† 1883], todos ellos profesores de la Gregoriana durante muchos años, y una serie de sacerdotes seculares, como Johan Baptis Heinrich [† 1891], Franz Moufang en Maguncia [† 1890] y luego el cardenal de Malinas, Désiré *Mercier* [† 1926]), con la Escuela de Lovaina, fueron abriendo el camino a lo largo del siglo XIX. Sin embargo, estos teólogos prestaron en general poca atención a la realidad auténtica de la gran Escolástica, con sus contradicciones internas, que no es un sistema cerrado de meras frases doctrinas, sino una abierta investigación de las verdades últimas, en la que se mantienen tesis muy diferentes y se parte de posturas fundamentales muy distintas. Olvidaron la petición de Pío IX (carta de 21 de diciembre de 1863 al arzobispo de Munich) y más todavía la de León XIII de que la renovación de la Escolástica no significase una repetición unilateral y servil de la del siglo XIII, sino una construcción nueva que sólo podía realizarse resucitando y vivificando aquel sistema en su totalidad.

b) La neoescolástica del siglo XIX tampoco produjo ninguna obra sobresaliente. Lo que sí hubo a fines de este siglo fue una importantísima labor de investigación histórica sobre la Escolástica, en la que descuellan los católicos Heinrich Suso *Denifle* OP († 1905), Franz *Ehrle* SJ († 1924), Clemens Baeumker († 1934), Pierre Mandonnet († 1936), Martin *Grabmann* († 1949) y sus discípulos. Esta labor de investigación histórica preparó el camino para una revitalización creadora de la Escolástica, en mutua colaboración entre dominicos, jesuitas, sacerdotes seculares y, finalmente, algunos seglares de Alemania, Francia, Italia y Estados Unidos. El reconocimiento por todos ellos de la necesidad de continuar un desarrollo independiente, y la energía con que se mantiene este punto de vista, es un nuevo signo de auténtica vida espiritual.

§ 118. *LA PIEDAD CATOLICA EN EL SIGLO XIX*

1. La vida de la Iglesia es, en el sentido más profundo de la palabra, vida de gracia, cuya expresión directa es la piedad. Por ello la historia de la Iglesia debería ser ante todo historia de la piedad, historia de la realización del reino de Dios (o mejor, del esfuerzo por conseguir esa realización), historia de la lucha de la Iglesia, comunitaria o individual, por conseguirla, sin olvidar, como es lógico, las deficiencias habidas en esta lucha. En esto queda todavía mucho por hacer. Pero, por su misma naturaleza, la vida de la gracia es un misterio; la vida de oración es difícilmente constatable; su núcleo íntimo es muy difícil de ser captado. Por eso sólo de un modo insuficiente se puede dar solución a la tarea que nos impone la historia de la Iglesia como historia de la piedad. Para evitar conclusiones erróneas es necesario advertir que la vida religiosa íntima es mucho más rica, y por eso también mucho más problemática que lo que nuestra exposición puede manifestar. Pero esta misma riqueza no debe dar pie al teólogo para olvidar un hecho fundamental: toda la historia de la Iglesia se mueve entre la primera y la segunda venida del Señor; es decir, que su presencia entre nosotros, que es una presencia real, ha de ser entendida también con perspectiva escatológica. El lema que hemos puesto como encabezamiento de este libro (Jn 1,5) adquiere aquí una importancia especial: la luz brilla en la tiniebla y en todo hombre, pero aún no ha llegado el día en que su triunfo sea completo.

2. También en esta tarea especial de exponer la piedad de nuestra época, la cercanía de los hechos acrecienta la dificultad (cf. § 108). Por extraño que parezca, estamos mucho mejor informados sobre la piedad de siglos remotos que sobre la de nuestros contemporáneos. La piedad auténtica guarda siempre sus secretos. Las noticias de tiempos pasados, transmitidas a través de las obras más eminentes, nos desvían fácilmente y nos llevan a una descripción inexacta de la real correlación de fuerzas. El diagnóstico de todos los tiempos puede muy bien expresarse sintéticamente en aquella frase de Lutero: «Un cristiano es una ave rara» (1526). Por otra parte, las prácticas y ejemplos de piedad que hemos aprendido en nuestra casa paterna, en la iglesia, en los devocionarios, en la biblioteca de nuestros padres y en nuestra propia práctica nos colocan suficientemente cerca de esta vida íntima de los siglos pasados como para reconstruir de alguna manera la atmósfera en que se formó y se desarrolló.

3. El gran número de peculiaridades de la vida de piedad apenas nos permite hacer una ligera alusión a ellas. Es más importante captar y valorar lo que es característico. Como el cristiano, por su misma esencia, es oyente de la buena nueva, el fundamento de su piedad (católica) es la Iglesia, que se anuncia por el sacramento y la palabra, es decir, por su liturgia y su pastoral. La predicación pertenece esencialmente, por lo mismo, tanto a una como a otra.

I. LITURGIA Y PASTORAL

1. La liturgia de la Iglesia tiene su cumbre en la celebración de la santa misa. Podríamos decir incluso que en la misa se agota todo el culto de la Iglesia. Su celebración ininterrumpida (salvo en épocas de persecución como la Revolución francesa y el *Kulturkampf),* decenio tras decenio, constituye un constante ofrecimiento activo de la vida, de la fuente de vida. Es inagotable lo que se contiene en una frase tan sencilla. Incumbe ahora al reflexivo lector el tenerlo muy en cuenta.

Por otra parte, en el transcurso de los siglos la liturgia había tenido una vitalidad muy diferente en cada época. Al estallar la Reforma, la liturgia se reducía a la devoción de la misa, entendida en un sentido pobre y personal. El impulso religioso de la reforma católica interna y de la Contrarreforma hizo de la misa solemne uno de los medios principales del renacimiento eclesiástico. Seguía habiendo una deficiencia notable: la misa, al igual que en épocas anteriores, seguía siendo cosa de sacerdotes; el pueblo «oía» la misa[8], e incluso sentía una fe fervorosa; pero propiamente no participaba en la celebración. Por lo que se refiere a las plegarias y usos litúrgicos, el siglo XIX representa una época de cansancio manifiesto, incapaz de crear innovación alguna fecunda. Las ideas más serias de la época (las de la Escuela de Tubinga) no llegaron a ponerse en práctica, lo que, sin duda, influyó en la comprensión de la misa, entendida en forma excesivamente superficial, neoescolástica y moralizante.

Tras la labor iniciada por el benedictino francés Dom Guéranger, de Solesmes, y de la abadía de Beuron, la situación mejoró considerablemente en el campo del movimiento litúrgico, sobre todo después de la Primera Guerra Mundial, obra principalmente del benedictino belga Dom Lambert *Beauduin* († 1960), que logró extender el movimiento litúrgico por Bélgica, Holanda y posteriormente por Francia. En los países de lengua alemana tomaron la iniciativa los canónigos regulares de San Agustín del convento de Klosterneuburg en Viena (misal alemán de Pius Parsch). La labor litúrgica de las abadías benedictinas de Beuron y María Laach impulsaron también notablemente el movimiento, primero mediante la renovación del canto gregoriano y luego a través de la publicación de un misal en lengua alemana (el «Schott» de Beuron, desde 1884, y el «Bomm» de María Laach, desde 1938). Las ciencias bíblicas, la teología pastoral, la liturgia y la exégesis, cultivadas con intensidad, pusieron unas fecundas bases, cuyo resultado se echa de ver hoy claramente en la literatura piadosa y en los documentos oficiales de la Iglesia (Concilio Vaticano II, cf. § 126, III).

---

[8] Es definitorio el modo oficial utilizado para este acto: «*Oír* misa con devoción», que traicionaba el espíritu genuino de la eucaristía.

2. Situación a comienzos de siglo: la Compañía de Jesús estaba suprimida y, como consecuencia, un gran número de instituciones educativas se habían visto seriamente debilitadas en su actividad. La Revolución francesa y la secularización habían dado al traste con la organización eclesiástica; gran parte de los obispados y parroquias estuvieron vacantes durante largo tiempo. La pastoral se reducía al mínimo, encontrándose por eso mismo la vida de fe y la vida moral a un nivel muy bajo.

a) Es muy importante tener en cuenta que el restablecimiento de la organización eclesiástica conseguida posteriormente mediante concordatos y el poderoso aumento de la jerarquía en Francia, Inglaterra, Escandinavia y países de ultramar a lo largo de todo el siglo (especialmente en tiempos de León XIII) no es lo mismo que la *reconstrucción religiosa.* Lo primero es más bien un presupuesto de lo segundo, que, como lo confirma una buena parte de la historia de la Iglesia, es la fuerza decisiva a través de la cual lo primero, lo estructural, se adapta a la verdadera realidad. Lo estructural no destruye el racionalismo ilustrado, sino que continúa vigoroso y se extiende entre los católicos cultos (liberalismo; en Baden, por ejemplo, todavía durante los años treinta y cuarenta es muy grande la influencia de Wessenberg, en una línea marcadamente «ilustrada», y el clero carece en parte del espíritu de la Iglesia y se inclina a las iglesias de Estado). La estructura se ve interrumpida con frecuencia a lo largo del siglo por diversas reacciones: ataques del liberalismo contra la Iglesia; denuncia de algunos concordatos o limitación de sus efectos por iniciativa unilateral y arbitraria de los Estados[9]; democracia liberal en Bélgica (que, no obstante, es generosa); reacción en Austria (Metternich); breves retrocesos en España en 1835, en donde se expulsa a las Ordenes religiosas y son confiscados sus bienes, devueltos luego con el Concordato de 1851, aunque la situación continúa siendo inestable (cf. la visión general del momento en el § 108).

b) A pesar de todo podemos decir que, en conjunto, la vida religiosa se intensifica con la creación de las nuevas diócesis, que se habían hecho especialmente necesarias en Francia y en Alemania, donde la Revolución francesa y la secularización habían destruido la organización antigua. En Alemania la solución cristalizó en la firma de concordatos particulares de cada uno de los países *(Länder)* con la Santa Sede, como ya hemos dicho; en muchos casos se produjo la concentración y restablecimiento de viejas sedes episcopales; fundación de parroquias, autorización de las antiguas Ordenes religiosas, entre ellas los jesuitas (1814), dedicada a la tarea educativa, especialmente entre el clero, y los redentoristas; fundación de

---

[9] Por ejemplo, en Baviera, según el sentido del Edicto de religión de 1818 (cf. § 110,7), que no fue abolido, a pesar del ruego de los obispos en 1850.

congregaciones nuevas, especializadas en objetivos determinados y con gran interés por las cuestiones sociales. Un factor importantísimo fue la restauración de las abadías benedictinas. En Alemania tuvo enorme importancia, durante toda la segunda mitad del siglo XIX, la fundación, en 1863, de la abadía de Beuron en un antiguo convento agustino, sobre todo por la revitalización de la vida litúrgica. En un período sorprendentemente breve esta abadía fundó otras varias, como Maria Laach y Neresheim. En Austria la de Seckau y en Bélgica la de Maredsous formaron parte de esta resurrección benedictina, primero masculina y luego aumentada con una corona de abadías femeninas.

c) Mejora al mismo tiempo la formación del clero, que repercute en la creación de nuevas escuelas y el desarrollo de los catecismos y de la catequética[10]. Crece el prestigio del clero, y con ello el prestigio de la Iglesia. En conexión con el fenómeno de la industrialización, empieza la pastoral a interesarse por cada una de las diversas capas sociales, tratando de acercarse a ellas por medio de charlas y conferencias, asociaciones profesionales y especializadas, como asociaciones de madres, sociedades recreativas, apostolado con los obreros. A esto hemos de añadir, en tiempos más recientes, un movimiento intensivo de ejercicios espirituales para profesionales y para las distintas capas sociales y la práctica de misiones populares.

A finales del siglo XIX seguía sin solución el problema Iglesia-intelectuales. Mientras en este aspecto se ha iniciado cierta mejoría durante el siglo XX, debida, más que nada, al avance general de la secularización, tenemos que llegar a época recentísima para ver cómo la Iglesia va cayendo en la cuenta del alcance enorme que tienen problemas como Iglesia-proletariado, Iglesia-trabajadores, no resueltos todavía, a pesar de la gravedad que muestran en el enfrentamiento con el fuerte ateísmo marxista. En los países latinos, sobre todo, la significación existencial de estos problemas fue captado con mucho retraso y escasa decisión.

En la tarea de ganarse a los intelectuales tiene importancia extraordinaria el difícil apostolado entre los estudiantes en las ciudades universitarias. Esta pastoral universitaria tuvo que luchar mucho tiempo hasta conseguir su reconocimiento. Un sector eficaz de la enseñanza religiosa a lo largo de todo el siglo lo constituyeron las congregaciones mañanas. Hoy, con todo, se hacen esfuerzos por encontrar formas nuevas, como el trabajo con los jóvenes, capaces de responder a la transformación operada en la vida entera y a las modificaciones que ha experimentado el clima espiritual en el que se desenvuelve el hombre moderno.

---

[10] De todas formas, la auténtica ruptura, que lleva a la revitalización de los estudios a partir de la Sagrada Escritura, no se da hasta hace muy poco tiempo. Respecto del nuevo *Catecismo alemán* (1955), que en cierto sentido abre una nueva época, cf. § 125, II.

3. El cambio de la situación general y religiosa del clero ha sido en Alemania diferente en cada una de las diferentes religiones.

a) En Baden y hacia el Sur apareció una fuerte corriente contra el celibato[11] a consecuencia de la falta de selección de los años de revolución y guerra y de las ideas de la Ilustración (todavía por los años veinte y treinta muchos profesores de teología eran racionalistas). Esta corriente fue también apoyada por algunos seglares católicos, y su consecuencia inmediata fue que un buen número de sacerdotes se pasara al protestantismo. Todavía hacia 1840 el arzobispo de Friburgo se veía obligado a publicar un llamamiento (redactado por Hirscher), con el título siguiente: «Lo que habría que decir en confianza y de corazón a los clérigos que, en la situación actual, se sienten inclinados a apartarse de la Iglesia católica».

Con motivo de la exposición, muy fomentada por la Iglesia, de la «Túnica Sagrada» de Tréveris en agosto de 1844, un sacerdote de Silesia, Joseph Ronge († 1887), organizó un movimiento disidente denominado «catolicismo alemán» *(Deutschkatholizismus)*[12]. Ronge viajó como un príncipe por Alemania, y reunió en torno a sí un considerable número de personas[13]; pero el movimiento del «catolicismo alemán» era en el fondo un movimiento de carácter puramente político, que se camuflaba, entre otras razones, por burlar la censura tras de un lenguaje de religiosidad «ilustrada». A raíz de la transformación política de 1848, los «católicos alemanes» se separaron de la Iglesia, con excepción de las comunidades de Sajonia, y se autodenominaron «movimiento religioso libre». El «catolicismo alemán» había muerto.

b) Más importante que estos fenómenos relativamente pasajeros es el hecho de que, en Alemania, confesionalmente dividida y mezclada, la vida religiosa se desarrollase mucho mejor que en Francia y en Italia, naciones enteramente católicas, aunque en ellas la formación del clero no era tan esmerada. En Francia e Italia hay que añadir además la oposición de los círculos eclesiásticos al movimiento nacional y social, y con respecto a Alemania, el estimulante del protestantismo.

c) En *Italia*, como hemos visto, bajo los pontificados de Gregorio XVI y de Pío IX sobrevino la reacción, demasiado violenta, del gobierno pontificio contra la nueva cultura. Mientras el clero poseyó el poder político, muchas personas acudían a la Iglesia por razones económicas o

---

[11] En 1831 fue fundada en Würtemberg una «asociación anticelibataria», a la que pertenecían unos 200 sacerdotes; esta asociación fue prohibida por real decreto en 1832.

[12] En octubre de 1844 fue enviada una carta abierta al obispo Arnold, de Tréveris, protestando contra la exhibición de la Túnica Sagrada. Ronge fue excomulgado en 1854, y exigió después la convocatoria de una «asamblea nacional libre», que había de pronunciarse contra la jerarquía.

[13] Alrededor de 60.000 feligreses en 1847.

sociales. Al desaparecer las ventajas materiales se puso de manifiesto su débil vinculación a la Iglesia, que, desgraciadamente, se opuso no solamente a las exageraciones, sino que rechazó en bloque la misma esencia del movimiento nacional[14]. La lucha radical provocó por reacción una hostilidad radical, que se refugió en las sociedades secretas. De esta forma la victoria del nacionalismo arrollador fue una victoria contra la Iglesia. Los elementos liberales se hicieron dueños del movimiento nacional. El triunfo de los piamonteses estuvo acompañado con la supresión de las Ordenes religiosas y la confiscación de los bienes eclesiásticos: surgió así un agudo anticlericalismo y el clero se vio en la imposibilidad de formarse suficientemente. Esta última deficiencia fue agravada también por el número desmesurado de seminarios, en los que el deseo de formación era tan escaso como la posibilidad: había docenas de seminarios con dos o tres profesores debido al elevado número de diócesis. León XIII y Pío X mejoraron en parte la situación, creando seminarios centrales en el norte de Italia; Pío XI tomó también parte muy activa en este asunto.

d) En *Francia,* el clero se aferró demasiado al recuerdo de los tiempos anteriores a la revolución. La restauración había triunfado de forma unilateral y el catolicismo se había vuelto legitimista. Por eso la república cayó en manos del liberalismo, del socialismo y de los judíos, oposición que trajo consigo a principios del siglo XX (1905) la separación hostil entre Estado e Iglesia. El clero falló también en el campo social. En contraste con el brillante ejemplo de caridad social dado por el seglar Federico Ozanam, el clero no se dio cuenta de la necesidad del apostolado social. Los curas se quedaban en la sacristía o a lo sumo frecuentaban los salones de palacio. Por esta razón, el pueblo de un mundo en vías de industrialización siguió sus propios caminos. Los resultados de todo esto aparecieron en el cruce de ambos siglos: el ateísmo y la indiferencia religiosa han sido en todos los estratos franceses, incluido el campesinado, mucho más extensos que en ninguno de los territorios católicos de Alemania.

Hemos de hacer aquí, sin embargo, una importante restricción: Francia posee una capacidad de piedad heroico-mística muy superior a la de cualquier otro país. La mejor prueba la tenemos en la cosmopolita ciudad de París, en la cual, junto al amoralismo más fuerte (por ejemplo, en los lugares de diversión, que, por otra parte, apenas si los visitan más que los turistas), subsiste una amplia corriente de piedad mística con gran fuerza de atracción. Esta energía secreta tiene gran valor y, en muchos aspectos, un valor superior al de la vida común bien organizada. La prueba

---

[14] Como medida particular, fue muy perjudicial para la Iglesia la prohibición del Vaticano de que los católicos italianos se presentaran a las elecciones o votaran en ellas. En 1918 prohibió el Vaticano el partido católico de Don Sturzo.

nos la están dando desde comienzo del siglo el clero y seglares cultos, que luchan sacrificadamente para reconquistar para la religión el alma del pueblo francés. En el terreno literario la «victoria»[15] sobre el liberalismo es mucho mayor en Francia que en ningún otro país. La propia teología, que hacia 1900 y durante un decenio más tarde vivía de los resultados y métodos alemanes, marcha ahora a la cabeza. Filósofos y teólogos católicos de primera fila son, entre otros: Réginald Garrigou-Lagrange († 1964), Ernest Hello, A. Sertillanges († 1948), Alfred Baudrillart, Pierre Battifol, Henri de Lubac, Ives Congar, Étienne Gilson, Jacques Maritain († 1973).

Centros de vida religiosa son el Centro de Pastoral Litúrgica de París, la Facultad Teológica de Le Saulchoir, junto a París (de los dominicos), la Facultad de los jesuitas de Lyon-Fourvières y Centre Sèvres. Las principales revistas: «Maison-Dieu», «Revue Thomiste», «Recherches des Sciences Religieuses», «Revue Biblique».

Y, por último, ha sido en Francia donde la pastoral ha descubierto uno de sus principales objetivos: el mundo del trabajo. Tras un intento enérgico de los arzobispos Baudrillart y Verdier por reconciliar con la Iglesia a los medios descristianizados de los suburbios de París («les chantiers du Cardinal»), su sucesor, el eminente cardenal Emmanuel Célestin *Suhard,* inició la magnífica experiencia de los sacerdotes obreros. Los curas compartían la vida obrera en las fábricas, en los talleres, en las minas y pretendían dar testimonio de Jesucristo con su misma existencia en aquel ambiente radicalmente anticristiano, antieclesiástico y antirreligioso. No debe extrañarnos que semejante intento encerrara riesgos y hasta pérdidas. La prohibición de tal experiencia por parte de Pío XII y Juan XXIII concierne a la forma, no al núcleo en sí mismo. De uno u otro modo, el intento de animar con espíritu cristiano y desde dentro el medio proletario, tan alejado de la Iglesia y tan incapaz de comprenderla, es un intento que será necesario reemprender. Con un espíritu similar y de modo parecido (renunciando a la protección del claustro y compartiendo radicalmente las condiciones de vida de los pobres) trabajan en la cristianización de ese medio tan paganizado los «Petits frères de Jésus» y las «Petites soeurs de Jésus», fundados por el ex oficial Charles *de Foucauld,* convertido de vividor desenfrenado y explorador de Marruecos en viviente imagen de Francisco de Asís.

En diversas capas sociales se van formando *círculos minoritarios* selectos en los que aflora una doble referencia a la primacía de la gracia y a la Iglesia que la transmite. La *Juventud Obrera* cristiana descubre en una espiritualidad robusta y autónoma y en un apostolado responsable un ideal nuevo. Se reconoce la importancia de una nueva estructuración de la

[15] «Victoria» en el sentido de que la literatura llamada religiosa ha llegado a conquistar un puesto de igual categoría que la profana.

parroquia y se toman diferentes medidas para realizarlo. Se iniciaron en Bélgica y Francia (Cardijn, Suhard, Michonneau), pero la importancia del proyecto fue captada con diferente intensidad por todas partes y se fue plasmando en iniciativas creadoras a diversos niveles. El lamento de Pío XI había hecho impacto, despertando el sentido de responsabilidad. Se había reconocido la profunda verdad de su célebre frase: «El gran escándalo del siglo XIX fue perder a la clase obrera».

e) La evolución de los acontecimientos en Austria se vio condicionada todavía por las consecuencias del josefinismo. La expulsión de los austríacos de Italia con ayuda de los franceses creó una atmósfera nada favorable a la definición del Vaticano I. Fue denunciado el concordato por exigencias de la mayoría liberal del parlamento (1870)[16]. Y, al igual que en otros países, también en Austria fue aprovechado el movimiento nacionalista en contra de la Iglesia. El movimiento llamado *Los-von-Rom* (separémonos de Roma), que protegió y utilizó en beneficio propio el protestantismo, promovió una fuerte tendencia nacionalista-alemana, contra la que tuvo que defenderse el clero. Antes de 1898 se había pasado al protestantismo un número aproximado de 75.000 católicos, y a la Iglesia de los Viejos Católicos unos 20.000. El éxito se debió fundamentalmente a las instigaciones anticlericanas. *f)* Pérdidas incomparablemente mayores que las ocasionadas por estos movimientos organizados —pérdidas que afectan a las creencias de todas clases, lo mismo a los católicos que a los protestantes— son las acarreadas por las actitudes modernas en favor de la incredulidad: el liberalismo, el materialismo, el socialismo, el laicismo y el libertinaje, especialmente en las grandes ciudades modernas. Pero justamente la gran ciudad de Viena es uno de los centros en los que —en medio de una progresiva secularización general de la vida— anuncia el siglo XX un cambio radical de métodos pastorales, tanto en la orientación de lo político y lo religioso como en el sector práctico pastoral propiamente dicho.

II. OTRAS FORMAS DE LA PIEDAD

1. Las manifestaciones de la religiosidad popular —en la medida en que ésta no se reduce a la asistencia obligatoria a la misa dominical y a la recepción obligatoria de los sacramentos— se pueden definir con unas cuantas palabras clave. Se trata realmente de uno de los grandes ámbitos de interés religioso, es decir, uno de los acontecimientos religiosos que a lo largo del siglo jugaron y aún juegan un gran papel en la conciencia del

---

[16] De todas formas, en cuestiones importantes, el concordato suponía un retroceso: los protestantes no tenían igualdad de derechos civiles. Los judíos padecían graves desventajas. En las negociaciones en torno a la denuncia del concordato tuvo la curia poca flexibilidad.

pueblo católico, aunque con un peso específico espiritual *muy* diferente en cada caso:

Exposiciones de la «Túnica Sagrada» de Tréveris en 1802, 1844, 1891 (y luego también en 1933 y 1958), que despertaron un entusiasmo a veces poco controlado; las apariciones de la Virgen en Lourdes en 1858, que convirtieron a esta pequeña ciudad, a pesar de la explotación comercial y turística, francamente reprobable, en un verdadero foco del espíritu cristiano de penitencia y expiación. A partir de 1868 se incrementa notablemente la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, hasta convertirse en devoción universal; Pentecostés y la octava del Corpus; el mes de María (mayo); el santo rosario y el mes del rosario (octubre); escapularios y hermandades; diferentes devociones (dedicadas especialmente a la Madre de Dios) con exposición del Santísimo. Las celebraciones propiamente litúrgicas decrecen y aumentan las diferentes fiestas votivas. La lucha contra las sociedades bíblicas protestantes fue desgraciadamente más allá de lo justo y ejerció un influjo restrictivo sobre la lectura de la Biblia por los católicos. En correspondencia con esto desaparece la lectura del evangelio y la de la epístola en la lengua del pueblo durante la misa y la auténtica predicación cimentada en la Sagrada Escritura, sin que se llegue hasta el siglo XX a profundizar seriamente en este aspecto. Para los *Katholikentage* (Días de los católicos) y los Congresos Eucarísticos Internacionales, cf. § 125, II, 8.

2. De todo este material tan diverso se destaca, como característica común a todos los países y lugares católicos, lo siguiente:

a) En correspondencia con el centralismo eclesiástico, la piedad va adquiriendo un carácter más unitario y una dirección más propiamente romana.

b) En la celebración colectiva de cualquier tipo y en las grandes peregrinaciones es usual, junto al rezo del rosario, la lectura del «Libro de Oraciones»[17], que a finales de siglo había decaído casi totalmente de la altura a que lo había elevado Sailer, por ejemplo, en lengua alemana. Quiere esto decir que tanto las misas como las devociones y las peregrinaciones eran ciertamente actos comunitarios masivos, pero no estaban penetrados del pensamiento comunitario litúrgico de la única víctima y el único oferente, Cristo. Eran reuniones piadosas de cristianos, actos de afirmación creyente en la iglesia, reuniones de cristianos moralmente unidos en un acto de piedad y objetivamente unidos en la comunión de los santos, pero sin auténtica unión eclesial. El individualismo y el moralismo perjudicaron notablemente el sentido de la liturgia católica.

[17] Esto vale también para los países latinos. En ellos (Francia y España pueden servir de ejemplo) el «misal» fue más un adorno que un medio para concelebrar la liturgia de la Iglesia.

c) Mediante el gran número de asociaciones, llega la piedad no sólo a los movimientos sociales, sino también a los propios partidos políticos, lo que representó ventajas para la religión, aunque con el riesgo nuevamente de la vieja y perjudicial confusión entre lo religioso y lo político.

d) La piedad del siglo en su amplitud no se ve impulsada por los intelectuales, sino por el pueblo. La desintegración filosófico-religiosa comienza siempre por arriba; esto ocurrió también en este siglo de liberalismo. Surgió una funesta división entre los católicos, un cierto retroceso en la espiritualidad en el estado general de la piedad, una latente crisis interna del catolicismo, crisis que, a pesar de importantes y consoladores inicios de renovación (§ 120), no se encuentra superada en absoluto. También aquí se manifestó el gran antagonismo del siglo: «la cultura contra la Iglesia», y el problema que aquí latía se convirtió en el «problema capital» (cardenal Michael Faulhaber): el problema de la Iglesia y los intelectuales.

3. Los resultados a que llega una valoración religiosa y cristiana de todas estas realidades son muy distintos. Puede servirnos de criterio la nueva orientación dada por Pío X, que permite ver claramente el carácter temporal y periférico de muchos elementos de la piedad practicada en común por los católicos del siglo XIX. De las normas establecidas por Pío X para la reforma de la piedad destaca, como exigencia fundamental, la siguiente: no cantidad, sino calidad; pasar de lo periférico a lo sustancial. Medio para conseguirlo: la liturgia, que se basa en la Biblia y se nutre de la palabra de Dios. Es cierto que la Iglesia concede el máximo valor a la unión efectiva del hombre con su organización, sin que esto lleve a sacrificar su vida al pensamiento o a un cierto espiritualismo. A pesar de ello, ni las comuniones masivas, ni las asociaciones florecientes, ni el entusiasmo de los congresos significan para ella, en su sentir más profundo, el cumplimiento de sus exigencias. Hay que saber distinguir bien la fachada y la vida auténticamente religiosa y eclesial.

Por otra parte, al valorar las diversas formas de devociones populares hemos de evitar todo tipo de arrogancia intelectual. Al desarrollar estas formas de piedad —lo afirmaremos a pesar de las críticas apuntadas—, la Iglesia ha puesto de manifiesto, una vez más, y en un punto decisivo, su sabiduría pedagógica para dar a todos los hombres y en todas las situaciones la posibilidad de vivir realmente el cristianismo y, además, ha vuelto a afirmar así el hecho de que ella no reserva en modo alguno la redención únicamente para los «intelectuales». Si a los protestantes y a muchos católicos les resulta difícil reconocer el verdadero cristianismo en estas formas de piedad popular, una visión honesta tiene que constatar la profundidad y autenticidad con que aquí, precisamente aquí, puede fluir la comente de la unión con Dios, lo mismo en el rosario que en la devoción al Santísimo, o en las Cuarenta Horas o en una peregrinación. La posibilidad

de unirse a través de todas estas formas con el único Señor y con su palabra es una posibilidad real. Se ha aprovechado insuficientemente este tesoro en el que está presente el Señor en persona. Hoy, en cambio, su valor se va haciendo cada vez más positivo. Por otra parte, un ejemplo instructivo es el que nos ofrece la mencionada y tan problemática peregrinación a la «Túnica Sagrada» de Tréveris, en su última expresión de 1958: «No miréis a la túnica del Señor; mirad al Señor».

III. FIGURAS RELIGIOSAS

1. Entre las personalidades religiosas del siglo, escogemos, como significativas de la situación de la época y de la pluralidad de la piedad católica a Katharina Emmerich, J. B. Hirscher, Alban Stolz, Pío X, J. H. Newman, Teresa de Lisieux y Vincenzo Palotti.

Aparte de Sailer, de quien ya hemos tratado (§ 112, I), de Clemente María Hofbauer *(ibíd.)* y Adolf Kolping (§ 116), hemos de pasar revista a una larga serie de figuras religiosas importantes. Mencionaremos, por lo menos, a Henri *Lacordaire* OP († 1861), predicador famoso, introdujo de nuevo la Orden dominicana en Francia, fue miembro de la Academia Francesa y compañero de lucha de Lamennais antes de su salida de la Iglesia; Federico *Ozanam* († 1853), agudo profesor en París, creador de las Conferencias de San Vicente (desde 1833), que dio una solución ejemplar al problema de la «Iglesia y los intelectuales»; el noble *Rosmini,* que tanto hizo por la Iglesia, renovador de la filosofía italiana; san Juan *Bosco* († 1888), el gran educador[18] poseído totalmente de celo caritativo, canonizado en 1934.

Esta selección de figuras religiosas no es más que una pobre muestra de la riqueza en santidad concedida a la Iglesia a lo largo de la época moderna. El lector debe considerar estos nombres como representantes de una corona mucho más amplia de amigos de Dios, en los que hay que incluir también los de la ortodoxia y los de las Iglesias de la Reforma.

Pero sería tal vez una laguna injustificable dejar de mencionar siquiera brevemente al simplicísimo párroco de Ars, san Juan María *Vianney* († 1859). Con una paradoja profundamente cristiana, que suena igual que una frase de san Francisco, decía el cura de Ars a los niños de su parroquia: «Hemos de tener un amor total a *todos* los hombres, a los buenos y a los malos. Quien ama no puede decir que nadie obra mal, pues el amor pasa por encima de todo».

2. Katharina *Emmerich* († 1824), la estigmatizada de Dülmen, merece mención no por su piedad, especialmente valiosa, que tiene

---

[18] Rechaza la coacción y los castigos corporales; intenta una educación para la corresponsabilidad libre a través de la confianza entre educador y educando. En 1859 fundó la Congregación de los Salesianos, que continúan su obra.

paralelos en todas las épocas, sino más bien porque tuvo en Clemens Brentano el propagador de sus sufrimientos, cuya voz escuchó durante todo un siglo el pueblo católico de lengua alemana (por desgracia, Brentano se dejó llevar de un fuerte subjetivismo al describir las visiones de Katharina, y fue poco fiel en su descripción). Uno de los libros que nunca faltaban en las bibliotecas de las casas católicas de la segunda mitad del siglo XIX era su libro sobre *La Pasión y muerte de Nuestro Señor y Redentor* y las visiones de Katharina; no faltaban tampoco las obras de Martin Cochem.

3. Las seis figuras que todavía quedan por mencionar se dividen en tres grupos: el de los pastores de almas (Hirscher, Stolz, Pío X, Palotti); junto a ellos Newman, que constituye un capítulo aparte, luchador espiritual cuya figura gigantesca llena verdaderamente todo el siglo, y, por último, Teresa de Lisieux, religiosa del Carmelo, que de manera sorprendente, de una piedad moral-burguesa, aunque muy profunda, pasó por sí sola al mundo del Nuevo Testamento, y a partir del evangelio hizo de la pobreza espiritual el centro de la vida de unión con Dios.

4. I. B. *Hirscher* (1788-1865), profesor de varias disciplinas en Tubinga y Friburgo, escritor, político y de la misma tendencia que Sailer, es una de las figuras católicas alemanas más influyentes durante el siglo XIX. Rasgos fundamentales de su religiosidad bíblica y agustiniana son el sentido eclesial, la humildad, la fuerza religiosa creadora, la actividad pastoral en el amplio sentido de una vida de gran estilo dedicada a esta labor. Hirscher se pronunció en favor de importantes reformas eclesiásticas para acercar al pueblo la acción de la Iglesia y especialmente la liturgia. Tanto su espíritu eclesial como su humildad tuvieron que soportar las más duras pruebas, pues fue atacado con una crudeza innecesaria. El hecho de ser incluido en el «índice» no le hizo dudar ni por un momento de la Iglesia. Lo que él pretendía ante todo era llevar a todas las esferas, sobre todo a la de los intelectuales y del clero, una piedad auténtica, llena de vida y de energía. También se preocupó Hirscher de servir al pueblo, fundando colegios de huérfanos, a los que donó valiosas piezas de sus colecciones artísticas. Hirscher es uno de los pioneros que posibilitaron y prepararon la construcción de un catolicismo de validez universal.

5. Alban *Stolz,* el hombre de los calendarios populares y el restaurador de las leyendas cristianas (1808-1883). Aunque fue profesor y trabajó con los intelectuales, se dedicó especialmente al pueblo de una manera sumamente original y llena de sensibilidad. Alban Stolz ejerció una enorme influencia directa. Es la prueba clásica de la posibilidad de popularizar las grandes ideas sin caer en la insipidez. Stolz no poseía grandes ideas nuevas, capaces de pasar a la historia del espíritu, pero en él las ideas perdían todo lo que sonase a «pensamiento descolorido» y se convertían en vida.

Después de una conmoción interna en su vida de fe, abandonó el racionalismo y se incorporó a la Iglesia. Pero esta crisis no se desarrolló en una simple lucha crítica interna, como en el caso de Newman, por ejemplo. En él, el «converso» se manifiesta más bien como cierta desconfianza en la *tazón.* Le bastan la autoridad de la Iglesia frente a la opinión del individuo y la obligación de la obediencia. De esta forma Alban Stolz vino a ser el prototipo de una actitud católica que se propagó mucho, especialmente después del Vaticano I: «Cuando me asaltaban las dudas no reflexionaba mucho sobre la manera de refutarlas, sino que me defendía de ellas simplemente por la buena voluntad: yo quiero tener solamente una fe católica; la Iglesia, iluminada por Dios, es la única que conoce con certeza la verdad». Pero esta actitud no tenía nada de rigidez. En conjunto, este escritor popular era un auténtico poeta, en el que «todas las voces de esta creación visible resonaban como un repique armonioso» (Hettinger). Lo que hace de Alban Stolz un guía religioso es, junto a la fuerza creadora de su palabra y su intuición poética, que hacen que sus mejores obras hayan pasado a formar parte de la historia de la literatura alemana, el hecho de que también en él todas las energías psíquicas y espirituales se concentren en un solo punto: Dios. Como rasgo destacado de la vida de este hombre, a través del cual gran número de conversos encontraron el camino hacia la Iglesia católica, en un siglo que muchas veces era unilateralmente antiprotestante en vez de ser positivamente católico, hagamos mención de su actitud noble y abierta para con los cristianos protestantes. No aparece en Stolz rastro alguno de proselitismo indiscreto y sí un rechazo completo de cualquier clase de fanatismo en los convertidos.

Las creaciones de los grandes teólogos nos revelan las grandes ideas que empujan al mundo hacia delante. Pero en ellas no vemos la forma como esas ideas se van introduciendo en la vida práctica del cristiano. En los escritos de Alban Stolz podemos estudiar estos pequeños mínimos caminos y canales. Sus escritos son un modelo literario de pequeño trabajo pastoral. Todos sus objetivos se reducen a éste: «enseñar el noble y elevado arte de vivir cristianamente y de bien morir».

6. Uno de los objetivos principales de la Reforma era el reconocimiento del sacerdocio universal de todos los fieles. Pero como esta idea iba unida a la negación del sacerdocio sacramental de los presbíteros, es comprensible psicológicamente que sus aspiraciones, a pesar de estar tan justificadas y de tener una importancia central, no consiguieran, al menos en un primer momento, el éxito deseable dentro de la Iglesia católica. De todas formas, la historia de la reforma católica interna o la labor de san Vicente Paúl a lo largo de su vida nos demuestran cómo con diferentes medidas, pero en conjunto con intensidad creciente, fueron avanzando a lo largo de los siglos XVI y XVII los intentos de participación mayor de los seglares en la construcción del reino de Dios. Es cierto que, a pesar de ello,

durante el *ancien régime* daba la impresión de que la Iglesia se equiparaba al clero, es decir, a la jerarquía, y esto casi sin excepciones. Pero el crecimiento generalizado de la idea democrática desde finales del siglo XVIII intensificó los intentos de dar al pueblo una participación más activa en la Iglesia. En este proceso se enmarcan indirectamente las etapas en que podríamos seguir el crecimiento de la conciencia eclesial del pueblo durante el siglo XIX: los nuevos grupos constructivos de Münster, Munich y Viena; el papel jugado por los seglares católicos en los disturbios de Colonia y en el *Kulturkampf,* la organización de las obras caritativas por el seglar Federico Ozanam y los diferentes intentos de llevar a la comunidad a la participación en la liturgia utilizando la lengua vulgar son elementos integrantes de este proceso.

La aparición de la gran ciudad y la industrialización provoca el crecimiento de la miseria entre la población. El clero solo no se bastaba para hacerla frente. Resulta consolador ver cómo de entre las filas del clero surgieron hombres que comprendieron la llamada de la situación e intentaron, unidos a seglares de fe profunda, aliviar el problema.

Según su propósito, esto incluía al mismo tiempo profundizar en la santificación de cuantos cooperaban en la obra. El lema central que preside toda esta labor se llama «apostolado». Un lema que ya hemos encontrado, con diferentes aplicaciones, en el transcurso de la historia de la Iglesia. Ahora se nos presenta cargado de una significación más honda, que quiere decir sencillamente una entrega total, con una visión renovada, al cumplimiento del mandato misionero del Señor.

Entre las grandes figuras que podríamos incluir en este apartado mencionaremos al sacerdote secular Vincenzo *Palotti* (1795-1850), nacido en Roma, y que recuerda notablemente a san Felipe Neri. Palotti es uno de los importantes precursores, cuya labor nos ha permitido encontrarnos a principios del siglo XX en una situación en la que cabe esperar que la historia de la Iglesia del futuro llegue a ser una historia de la acción de los seglares en la Iglesia. El diario espiritual de Palotti nos muestra con toda claridad su genuina experiencia de Dios como el Ser infinito. De esta experiencia se desprende su intención de conseguir que la *nada humana* se abra a la gracia mediante la misericordia divina. Todo cristiano está llamado a transmitir esa misericordia de Dios.

La vida de Vicente Palotti es toda ella un apostolado realista y sorprendentemente certero, llevado de un ferviente amor a Dios y al prójimo. Palotti ve en torno a sí el sufrimiento: la enfermedad, la pobreza, la incultura, las asperezas sociales de todo tipo y se preocupa de los suyos como buen pastor. Al mismo tiempo, en calidad de confesor, dedica una gran parte de su tiempo en colegios romanos o con los soldados al sufrimiento del alma y a la miseria religiosa de los fieles. En 1837, el año

del cólera, Palotti se dedicó al cuidado de los enfermos en medio de constantes peligros.

Desde el punto de vista histórico es importante señalar que Palotti fue capaz de multiplicar y extender ampliamente su propia labor dándole una organización adecuada, levantando escuelas agrícolas, centros de previsión social, orfanatos, promoviendo la educación de adultos con cursos nocturnos y procurando la difusión de buena prensa. Vicente Palotti hace propaganda del trabajo en las misiones. Organiza la atención pastoral a los emigrantes italianos a los restantes países europeos. Y, sobre todo, funda en 1835 como base de sus trabajos una institución, flexible en su organización, pero por ello de una orientación apostólica muy amplia, la «Sociedad del apostolado católico». El trabajo habrá de ser desempeñado por tres grupos: uno de sacerdotes y hermanos con vida comunitaria, aunque sin votos; otro femenino, también con vida común y sin votos. Estos dos grupos habrán de ser el punto de partida para vincular a sus tareas al mayor número posible de fuerzas seglares de todas las clases sociales, al mayor número posible de creyentes que viven en el mundo y que han de esforzarse por realizar en sí mismos y en los demás este programa «apostólico».

La obra de Palotti, que floreció de manera admirable, hubo de cumplir en su propia carne la ley del Señor: es necesario que primero perezca el grano de semilla. Los disturbios revolucionarios de Roma afectaron seriamente a la obra. Pero tuvo la gracia y energía suficientes para resistir. Su alcance había de ser enorme. Nada menos que Pío XI, el papa de la Acción Católica, elogió a Vicente Palotti llamándole «profeta del apostolado de los seglares». Juan XXIII lo canonizó el 20 de enero de 1963.

Al igual que todos los santos, también Vicente Palotti era un gran hombre de oración. En algunas ocasiones dejó formulado su anhelo de una entrega total a Dios —a Dios sólo— en frases breves de fácil retención memorística, agrupadas en paralelismos alrededor de una misma palabra que se repite constantemente («Dios», «amor infinito»).

7. La piedad de un papa tiene para la vida religiosa de la Iglesia una significación mucho mayor que la que pueda tener la de un profesor, y, sobre todo, cuando este papa, guía de la Iglesia universal, quiere servir primordialmente a la vida religiosa valiéndose de nuevas formas que respondan más adecuadamente a la época. Tal es el caso de *Pío X* (1903-1914), canonizado por su segundo sucesor, Pío XII.

Pío X no había buscado su elección, sino que se había opuesto a ella. La elección provocó en él una fuerte conmoción interior, pues el peso y la carga que había de llevar sobre sus hombros al tomar posesión de este supremo ministerio, responsable de millones de almas, le aterrorizaba. ¡Qué lejos estábamos ya de los papas del Renacimiento!

Su *curriculum vitae* como coadjutor, párroco y obispo nos muestra a Pío X como el pastor celoso que entrega su salud y su dinero en favor de la comunidad y que, con un gran sentido social, intenta mejorar la situación económica de sus feligreses. Sus grandes desvelos por el clero siendo patriarca de Venecia y luego papa ponen de relieve de modo especial su preocupación por la realidad puramente religiosa. En su primera encíclica (1903) expuso ya su programa, que consistía en ser simplemente siervo de Dios. Su objetivo era sencillo y ambicioso: «renovar todo en Cristo».

Pío X es el papa de la pastoral. Esto tiene un significado más hondo de lo que a primera vista pudiera parecer. Significa: 1) que el fundamento de la dirección de la Iglesia es la religión, y no la teología ni ninguna otra cosa que pudiera entorpecer la entrega total del hombre a la confesión de su fe. En Pío X sólo hay catolicismo, y éste de un modo íntegro y sin el menor compromiso; 2) de aquí proviene necesariamente el choque entre Pío X y todo lo que favorece ese compromiso o parece favorecerlo. Pío X posee un agudo instinto para todo lo que no es católico, para todo lo que ya no es católico y para todo lo que es peligroso para el dogma; 3) valoración del buen funcionamiento de la administración y organización eclesiástica, sin el cual la idea y la energía religiosa no pueden imponerse con cierta coherencia en el mundo moderno, demasiado inestable y demasiado complicado. Si el evangelio ha de llegar a la humanidad de hoy y de mañana y ésta ha de ser oyente del evangelio, esto sólo puede conseguirse mediante una perfecta organización. Por este motivo Pío X es también el organizador de la administración central (Congregaciones romanas) y el precursor del nuevo código de derecho canónico.

La energía religiosa radical de Pío X hace que la tensión objetivamente existente entre piedad y juridicismo no tenga consecuencias perturbadoras. Lo cual, naturalmente, no quiere decir que con ello quedara eliminado el peligro de cierto legalismo y cierto centralismo desmesurado, debidos ambos al robustecimiento del aparato jurídico.

Una de las medidas más importantes en la historia de la Iglesia desde hacía mucho tiempo son las disposiciones de Pío X sobre la recepción de la sagrada comunión, que ha de ser lo más frecuente posible y desde la edad más temprana. Esta disposición, cuyo alcance es extraordinario, toma completamente en serio la concepción del valor objetivo de los sacramentos, y en especial de la eucaristía como pan de vida. Por primera vez desde los tiempos del cristianismo primitivo se abre para toda la Iglesia católica, y en ella para toda clase de fieles, una era sacramental. Hay que esperar que la llama del amor religioso de este papa produzca también sus efectos en la vida de muchos que han seguido su llamada a comulgar con mayor frecuencia. Pío X vinculó estrechamente la comunión a la misa, que, a su vez, debía volver a ser el sacrificio de la comunidad, en el que el «pueblo de Dios», los laicos, «no sólo rezan *en* la misa, sino que rezan la

misa», que realmente la misa debe ser una concelebración. Pío X señala el principio de la piedad litúrgica moderna. A él se deben las bases de muchas decisiones enormemente fructíferas de los pontificados siguientes y el marco que las hizo posibles.

Tiene también importancia decisiva la intervención de Pío X en la lucha contra el modernismo, que ya hemos estudiado anteriormente (cf. § 117, II).

8. John Henry *Newman* (1801-1890), profesor universitario, predicador, escritor, sacerdote y cardenal y también converso (1845)[19], al igual que el cardenal Henry Edward Manning († 1892). Su espíritu, en cambio, era muy distinto, hasta el punto de que durante toda su vida el cardenal Manning estuvo en oposición al cardenal Newman, a quien combatió por juzgarlo excesivamente liberal. Manning era un hombre de temperamento autoritario y de una teología cerrada, pero con una altísima entrega sacerdotal a su vocación y ministerio. Manning constituye una muestra de la labor social de antaño contra la miseria del proletariado y contra el trabajo de los niños en las fábricas. Ambos —que en su tiempo fueron «las dos figuras más grandes del catolicismo inglés»— proceden del gran movimiento de conversiones que se inició en la alta Iglesia de Inglaterra a partir de la abolición de las leyes anticatólicas. En concreto, ambos son los herederos del sabio y ecuménico cardenal Nicholas *Wiseman* († 1865), durante cuyo ministerio fue restablecida la jerarquía católica de Inglaterra por Pío IX.

Pero Newman no debe ser colocado al mismo nivel que las demás personalidades religiosas del siglo XIX. Su genio sobrepasa a todos. No existe en esta época (y esto se nota especialmente a su muerte ya en el siglo XX) ninguna figura capaz de desplegar semejantes impulsos religiosos e intelectuales. Es importante tener en cuenta en él, junto a su elevado nivel intelectual, la dimensión religiosa que lo caracteriza.

Este hombre de espíritu elevado, aristocrático en el mejor sentido de la palabra, procede de una familia de campesinos ingleses medios. El distintivo de la auténtica grandeza de Newman consiste en que concentra en sí todas las energías y problemas de la época y los supera y desarrolla en una síntesis creadora. Este conjunto de problemas se llama: naturaleza y sobrenaturaleza, sobrenaturaleza contra naturalismo, fe y ciencia, Iglesia y cultura. Es el gran problema de León XIII, que no en vano, y con la evidencia de una demostración en su primer nombramiento de cardenales, llamó a formar parte del Senado Supremo de la Iglesia a este converso, contra el que durante largo tiempo habían abrigado graves sospechas aun los mismos católicos.

---

[19] Para el protestantismo anglosajón, cf. el § 120, II.

Newman es, en la Edad Moderna, el más conmovedor ejemplo de una heroica lucha espiritual, de una plenísima libertad de conciencia, de una síntesis católica fundamental entre fe y ciencia, personalidad independiente y vida eclesiástica. Esta síntesis es llevada a las más altas cimas mediante el doloroso proceso que este príncipe incorruptible en el reino del espíritu tuvo que pasar para volver a la Iglesia. A pesar de su extrema fidelidad, punto en el que será difícil encontrar parangón plenamente válido, y a pesar de tener una personalidad fortísima, irrepetible, Newman tuvo como principio supremo a lo largo de su vida después de su conversión la obediencia a la Iglesia y la defensa de su ministerio visible.

Filosóficamente, esta síntesis se caracteriza por la superación de la enfermedad fundamental del siglo: el relativismo. Pero se trata de una superación a la que no se llega negando las dificultades, sino afirmándolas y superándolas en la medida en que lo permite un pensamiento correcto. En esta superación, Newman llegó a ser el gran modelo: la filosofía y la historia de la Edad Moderna han puesto en tal forma de relieve las dificultades que pesan sobre el conocimiento científico-religioso de la fe, que ningún pensador (y menos quien desempeña un papel directivo en el campo intelectual, religioso o eclesiástico) puede pasarlas por alto. Por otra parte, la investigación histórica ha descubierto múltiples valores pertenecientes a ámbitos, sistemas y religiones diferentes del cristianismo. Estos conocimientos los tenemos hoy, por decirlo así, desde la cuna. El relativismo es un peligro que nos acecha constantemente. Nadie sintió con más profundidad que Newman ni expresó con más libertad que él las dificultades que gravitan sobre nuestras afirmaciones católicas y cristianas y las razones que hablan en favor de los adversarios. Pero es Newman precisamente el que llega a este resultado: no hay nada más seguro que la existencia de Dios. Sólo hay dos caminos: el que lleva al ateísmo y el que lleva a Roma. La expresión parece dura, pero toda la vida de este gran hombre nos muestra la caridad con que se comportó con los cristianos nocatólicos. Al igual que san Agustín y santo Tomás, tuvo plena conciencia de que toda verdad está envuelta de misterio. De Newman es la famosa frase: «Si en un banquete tuviera que hacer un brindis por el papa y por la verdad, brindaría indudablemente por el papa, pero antes brindaría por la verdad».

Newman es considerado el más insigne apologeta de la Edad Moderna. Su apologética tiene la fuerza invencible de la sinceridad total, que no pretende tener razón en todo momento, pero que arde en amor a la verdad del evangelio. Posee, además, la fuerza de la humildad, es decir, nunca viola el misterio en favor de una prueba puramente intelectualista o armonizante. Con una formulación prudente separa agudamente las diferentes afirmaciones y se mantiene inconmovible sobre la base firme en

una ejemplar serenidad de espíritu. En tercer lugar, la apologética de Newman tiene el vigor que surge de una confianza total —la confianza del genio— en el poder inmanente de la verdad, convincente por sí misma. Por eso se oponía a toda actitud de cerrazón medrosa hacia lo de fuera; no quería la quietud del cementerio, sino la agilidad del espíritu, la vida espiritualmente conquistadora, la superación interna del pensamiento moderno, con cuyas corrientes intelectuales hay que estar en contacto vivo, como lo hacían los teólogos medievales con las corrientes de su tiempo.

Es importante el hecho de que un espíritu tan eclesiástico y de tanto prestigio en la Iglesia formulara expresamente sus puntos de vista críticos sobre ciertas cuestiones delicadas de la historia de los dogmas. Newman declaraba sin ambages que los papas Liberio y Honorio «simplemente no llegaron a realizar acciones del todo justificables... que constituyen una verdadera traición a la verdad».

Al hablar de la infalibilidad de los concilios, dice así: «El IV concilio modificó al III; el V modificó al IV». «La última declaración sobre la infalibilidad (la del Vaticano I) no necesita tanto una anulación como una complementación... No seamos impacientes y tengamos fe. Un nuevo papa y un nuevo concilio pueden traer nuevamente al barco a la situación justa».
Newman es un guía religioso, porque en él el hombre que lucha y que triunfa en los terrenos intelectual y del espíritu se encuentra cimentado en la entrega del que cree en Dios. Su divisa era «Dios y el alma». Para Newman, lo mismo que para Agustín, Dios es una realidad tremenda, estremecedora, más próxima que todas las demás realidades. Y esta realidad —no sólo su pensamiento— se encuentra en él de tal manera que no puede pensar nada sin ella. Estar penetrado por la realidad de Dios es lo que hace de Newman —lo mismo que de Agustín— un gran hombre de oración y un predicador extraordinario.

Newman sufrió mucho a causa de las sospechas que se levantaron contra él. La esencia de su pensamiento, como ya hemos dicho, era la sinceridad total, y, precisamente por ella, desconfiaron de él de manera durísima tanto en la Iglesia que había abandonado como en la Iglesia en la que ingresó al convertirse. Newman sacrificó su vida a la verdad. Sobre su vida se cierne la fuerza de atracción de los grandes trágicos, aunque en este caso es un trágico que trae esperanza, pues su tragedia está penetrada por el amor. En él no alienta la tristeza del pesimismo, sino que en sus palabras brilla la fe en el sacrificio, en la Providencia, que sabe que el sufrimiento y las dificultades no resueltas y los obstáculos forman parte, incluso para la mejor voluntad y la fuerza más genial, de la historia en este mundo señalado por el pecado original: «Esto es para mí tan cierto como la existencia del mundo o la existencia de Dios».

Newman nos narró en la apología de su vida *(Apologia pro vita sua)* las luchas interiores, que le llevaron desde la Iglesia anglicana, a la que se

refiere con cariño y agradecimiento, hasta la Iglesia católica. Es un libro que hay que leer, pues está lleno del mismo espíritu que impregna las soberbias *Confesiones* de san Agustín. Newman mismo, con una expresión de san Pablo (1 Cor 13: «ahora vemos confusamente en un espejo; ... ahora conozco de modo imperfecto»), formuló el sentido de toda su vida en su epitafio: *Ex umbris et imaginibus in veritatem*[20].

La obra entera de Newman, lo mismo que la de las grandes figuras del siglo XVII francés, posee además una fuerza especial por ser un escritor de primera fila, de serenidad y mesura clásica, pero sacudido interiormente por la movilidad de la vida.

9. En esta selección de figuras hemos de hacer especial hincapié en la «pequeña» *Teresa del Niño Jesús* († 1897). Merece esta mención por un doble motivo: por su extraordinaria influencia, universal y misteriosa, y por el carácter peculiar de su santidad, que no es tan sentimental como han pretendido presentar las carmelitas de Lisieux durante largo tiempo, hasta que apareció finalmente el original de su autobiografía, sin los retoques no muy dignos de loa que se le habían hecho. Lo que realmente se nos presenta con toda su vitalidad y atractivo en la santidad de Teresita es más bien la sensación inmediata del estar-en-Dios dentro de la más grande sencillez. El centro de esta piedad es la convicción viva de fe de que el hombre no es nada ante Dios: la doctrina de la pobreza interior es constitutiva para la fe cristiana[21]. Base absoluta e indiscutible de todo su ser es que todo ello no es pensable más que dentro y a partir de la Iglesia. Pero la humildad perfecta de esta niña, que procede de un ambiente confortable, burgués, es de una energía heroica y sustentada, al mismo tiempo, por una enorme conciencia de sí misma y de su misión y llena de libertad y suavidad encantadoras. A esta humildad heroica, a esta gran conciencia de sí y a este encanto se une otra cualidad que resulta verdaderamente enigmática a la vista de la evolución seguida por la pequeña santa: una cordialísima comprensión hacia los no cristianos, hacia los no creyentes e incluso hacia los excomulgados. La amplitud de su visión se basa claramente en el mandamiento central del Señor, como corresponde a su lema: «Todo es amor, todo es gracia». Aunque no encontremos en santa Teresita una energía creadora que actúe poderosamente, es legítimo comparar la transparencia cristalina de su infancia espiritual con la que brilló siglos hace en Francisco de Asís. Merece también elogio la formidable firmeza de su piedad, que se niega, por ejemplo, a recargar con alusiones raras, como ella dice, la imagen de María en los evangelios, y piensa así precisamente porque María es su modelo.

---

[20] Luego no fue colocado sobre su tumba.

[21] Concepciones similares se encuentran en Lutero; por ejemplo, la última frase salida de su pluma: «No somos más que mendigos, ésa es la verdad» § 82, II, 8c).

§ 119. *MISIONES Y JOVENES IGLESIAS DE ULTRAMAR*

1. La historia de la Iglesia es la historia de la misión, el cumplimiento del mandato de Jesús «id por todo el mundo» (Mt 28,19). La misión es un intento multiforme que, sin duda, se ha cumplido muchas veces de manera insuficiente, pero en el cual se manifiesta magníficamente la fuerza del mandato de Jesús a lo largo de los siglos.

La fe de los primeros cristianos fue penetrando cada vez más, como la levadura, en la mentalidad de los no creyentes. Tras la ruina del pueblo judío como unidad étnica cerrada, la difusión del cristianismo se convirtió en labor de conversión de los paganos, sobre todo en el Imperio romano. Este giro hacia Occidente tuvo, como ya hemos visto, una gran importancia en la historia de la salvación. En Occidente, la influencia cristiana, condicionada por el medio, fue en lo político y en lo espiritual completamente distinta de la que hubiera surgido si el cristianismo hubiera emigrado hacia el Oriente. Uno de los aspectos más importantes es, como ya hemos visto, la acomodación de la Iglesia al Imperio romano, que sentía predilección por las creaciones estables y las instituciones jurídicas. Al quedar más tarde realizada la cristianización de Occidente, se desarrolló la tarea y la problemática de las misiones fuera de Europa. Con las Cruzadas, y a partir de ellas, su cometido se centró ante todo en la conversión de los «infieles», es decir, de los mahometanos, tanto en Oriente como en la Península Ibérica, desde donde se hicieron incursiones en África. Los misioneros eran sobre todo, franciscanos y dominicos.

2. A raíz de los nuevos descubrimientos de fines del XV se fue desarrollando la misión entre los «paganos»[22], típica de la Edad Moderna, que se inician con la obra de los canónigos seculares en el Congo-recién descubierto (en 1491); esta obra constituye un ejemplo instructivo y a la vez un aviso. Los predicadores misioneros, pertenecientes a la mencionada congregación, y después a los franciscanos, dominicos y agustinos, tuvieron un éxito tan grande, que el rey se hizo bautizar, y ya en 1534 fue erigida una diócesis. Pero al volver el rey a apostatar en el siglo XVII, la labor de los capuchinos (a partir de 1645) no fue capaz de impedir la aniquilación de la misión, algo parecido a lo ocurrido siglos antes con los germanos.

---

[22] La expresión «misión entre los paganos» se viene empleando desde hace muchísimo tiempo y no se ha encontrado ninguna otra capaz de sustituirla plenamente. Sin embargo, dicha expresión ha tenido cierto sabor a compasión, mitad condescendiente, mitad despectiva. Este tipo de autojustificación cristiana ya no se da hoy. Los pueblos no cristianos, aun los subdesarrollados, han llegado a ser conscientes de los valores religiosos peculiares de su tradición. Por parte de la Iglesia católica, sus perspectivas están mucho más abiertas a una auténtica, no sólo teórica, relación *fraternal* con *todos* los hombres.

La labor misionera vino a ser durante la Edad Moderna un título de honor de la Iglesia católica, incluso durante el siglo XVI, en el que la Reforma le acarreó tan graves pérdidas en Occidente. Esta labor misionera es también un desbordamiento del renacimiento interno del catolicismo que se había operado en los países europeos fieles al catolicismo. Alimentándose de esta nueva vitalidad, las misiones de ultramar dieron también pruebas de una energía inquebrantable. En conjunto, podemos decir que las misiones entre los paganos, o mejor, sus objetivos, llegaron a constituir una parte esencial de la piedad católica de la Edad Moderna. La participación de las misiones en el ser global de la Iglesia la hemos visto ya parcialmente al referirnos a la labor misionera desarrollada en las Indias Occidentales, en América del Norte y del Sur y también en el norte de África, pero sobre todo en Asia: India y Japón, con el subsiguiente incremento del cristianismo en China a partir de 1572 por obra de Ricci y sus sucesores, en el que participan también los misioneros franciscanos y dominicos.

Las potencias religiosas que van apareciendo en el campo misionero, al igual que en otros campos, son objeto de dirección y promoción central por parte de Roma. Ya vimos cómo en 1622 Gregorio XV funda una congregación para la Propagación de la Fe *(De Propaganda Fide).*

3. A pesar de ello, las inmensas posibilidades, casi inimaginables en el momento actual, de cristianización del mundo, próximas temporalmente en Asia, no llegaron a realizarse, o mejor, no llegaron a realizarse *una vez más,* si nos remontamos a las posibilidades que se le ofrecieron en otro tiempo al nestorianismo, incluso en las provincias nórdicas de China (§ 27, II).

Ya la controversia sobre los ritos y la praxis misionera de los jesuitas durante el siglo XVII (§ 94) provocaron serios y funestos obstáculos para el arraigo del cristianismo católico. La competencia entre las diversas confesiones complicó la situación más todavía. El resurgimiento o el robustecimiento de las viejas ideas religiosas heredadas —con mayor frecuencia que la protesta nacional contra la europeización— suscitaron desde muy pronto en la India y en China persecuciones devastadoras. A pesar de la apertura de nuevas misiones en Corea y en las Carolinas, el desarrollo a partir del siglo XVIII se caracteriza generalmente por fenómenos de decadencia. En el caso de Centro y Sudamérica, las causas son manifiestas: el proceso de independización de las colonias españolas y portuguesas de la madre patria destrozó también la base sobre la que se sustentaban preferentemente las misiones, ligadas a la importación y concebidas como importación.

Pero la situación de ruina generalizada, a la que habían sucumbido igualmente las misiones africanas hasta en sus mínimos restos, tenía también causas intraeclesiales muy profundas: el debilitamiento de la vida

eclesiástica durante el siglo XVIII hizo que se agotaran las fuentes de que se había nutrido el trabajo misionero. El número de vocaciones misioneras descendió considerablemente.

Entre las causas concretas ya conocemos la disolución de la Compañía de Jesús en 1775, la represión de las comunidades religiosas durante la Revolución francesa, la hegemonía política de las potencias protestantes (Holanda, Inglaterra) en una época en la que las iglesias evangélicas todavía no se preocupaban —o se preocupaban muy escasamente— de las misiones (siglo XVII), y después por el avance y labor de los pietistas del Imperio británico, que supuso un perjuicio para las misiones católicas.

4. En cambio, durante el siglo XIX el paulatino florecimiento de la vida religiosa y eclesiástica trajo consigo por cierta lógica, aunque también de modo sorprendente, el auge del impulso misionero, lo que vale igualmente en alguna medida para el protestantismo.

Cierto que aquí, como en cualquier acontecimiento de la historia de la Iglesia, tampoco podemos pasar por alto las realidades que, de hecho, favorecieron el auge indicado: la extensión y explotación de las posesiones coloniales por las grandes potencias europeas; el desarrollo del tráfico a escala mundial; los múltiples viajes y el afán de investigación posibilitaron nuevos avances. Todos estos hechos abren nuevas rutas de acceso a los pueblos que hasta ahora no habían oído el mensaje del evangelio o sólo lo habían oído de manera pasajera.

Pero la causa fundamental fue —lo mismo que en el protestantismo, con su movimiento de resurgimiento— el fuego religioso, las nuevas energías misioneras que brotaban del interior de la Iglesia. Una vez más la expresión especial de este fuego religioso son las Ordenes religiosas, que, por su parte, experimentaron un nuevo florecimiento durante el transcurso del siglo. Podemos mencionar las Ordenes antiguas, la Compañía de Jesús ya restablecida, numerosas congregaciones nuevas, de sorprendente fecundidad, que dedicaban a la labor misionera un considerable porcentaje de sus energías, como la fundación francesa del cardenal *Lavigerie* († 1892) «Sociedad de los Padres Blancos» (su campo misionero fue África); luego tenemos la «Misión de Lyon para la propaganda de la fe», fundada en 1822; los «Padres del Espíritu Santo», fundados en 1803 por *Poullart des Places* (África); los «Maristas», fundados en 1824 por J. Cl. Collin (Oceanía, Polinesia, Nueva Zelanda); la «Sociedad de Picpus», llamada así por el lugar de su primera sede, en la rue de Picpus, de París; su nombre propio es el de «Congregación de los Sagrados Corazones de Jesús y María», fundada en 1805 (mares del Sur); los «Misioneros de San Francisco de Sales», fundados en 1838 (India, Brasil); la «Sociedad del Verbo Divino», fundada por Arnold *Jansen* en 1875 (Asia Oriental); los «Padres Blancos», fundados en Tréveris (Sudáfrica) en 1868; la

Congregación Benedictina de «Santa Ottilia», fundada en 1884 por Andreas *Amrhein*, OSB (Corea). Casi todas estas congregaciones tienen también su rama femenina.

En el transcurso de los siglos, diversas congregaciones masculinas y femeninas han dedicado sus energías a esta obra de dimensión mundial, organizando su trabajo de una manera cada vez más sistemática, fundando escuelas especializadas en la formación de misioneros, asegurando con ello y preparando más adecuadamente los necesarios refuerzos.

Como indica la enumeración que hemos hecho, son los franceses los que han desplegado la fuerza de choque más importante; al final también los alemanes y los norteamericanos hicieron suya la tarea con amplia dedicación. El campo de misiones llegó a ser el mundo entero no cristiano. Desde el sudeste de Europa, el norte de África y Asia Menor hasta el Lejano Oriente, los mares del Sur y el corazón del continente negro, los indios de América del Norte y del Sur hasta el Ártico, la buena nueva fue transmitida a los pueblos en innumerables lenguas. Hubo también ¿retrocesos como el de 1908, que sigue en la actualidad en China, tras la implantación del comunismo. En algunos sitios, la tarea misionera empalmó con lo que quedaba de las misiones antiguas. Tal es el caso del Congo, de Filipinas y aun de Japón, en el cual se descubrió la existencia de núcleos de cristianos viejos que se habían mantenido durante una época tan dilatada sin sacerdotes y sometidos a las opresiones más duras. Estos cristianos habían conservado la fe, si bien con deformaciones de toda clase. Fue muy importante el hecho de que, sobre todo desde finales del siglo XIX, Roma comenzara la instauración de la jerarquía en las iglesias de misiones. Esta instauración constituía una base que habría de coronarse mediante la creación de un clero autóctono.

5. Un elemento nuevo y muy importante es el acercamiento de la idea misionera al pueblo católico mediante sociedades misioneras y propaganda escrita. Esta labor fue un éxito de las numerosas Ordenes y congregaciones antiguas y modernas, bajo la dirección o con la cooperación de la curia pontificia. Con esta incorporación de gran parte del pueblo católico, se amplió considerablemente la base religiosa y material. En el pueblo se robusteció la conciencia de la responsabilidad de la propagación del reino de Dios entre los pueblos más apartados. Este robustecimiento suponía un importante crecimiento de la función del pueblo en la Iglesia, una etapa ulterior en el despertar de la conciencia católica.

Aparecen por entonces —las mencionaremos a título de ejemplo— la «Asociación para la propagación de la fe católica» y el sodalicio de san Pedro Claver, fundado en París en 1894 y actualmente con sede en Roma; editan «El Eco del África» y «El niño negro» y han publicado Biblias y catecismos en más de cien lenguas africanas; el Apostolado de Oración,

fundado en 1844 en la casa de estudios de los jesuitas de Vals-Le Puy, en Francia; actualmente tiene su sede en Roma y publica «El Mensajero del Corazón de Jesús». La conciencia de los católicos se va impregnando cada vez más de la idea misionera por medio de conferencias y asociaciones con diversas peculiaridades, como la «Asociación universitaria misional», la unión de todas las Ordenes misioneras, las semanas misionales y, sobre todo, la «Unión sacerdotal de las misiones» (1916). Se han creado también nuevos semanarios misioneros especializados en Lyon, París y Würzburgo. En Würzburgo se creó también el primer instituto médico misional católico (1922) para médicos, no para sacerdotes.

6. Al surgimiento de este movimiento general misionero contribuyeron, a más del impulso religioso, ciertos intereses político-económicos de países y grupos privados. La idea misional juega un papel importante en el afianzamiento de un Estado de nueva creación, en la configuración de su «grandeza» y de su rostro ante el mundo, en el aseguramiento de su participación en la «esfera de intereses» y aun en la explotación de las colonias[23], y hasta no pocas veces una explotación descarada. Esto tenía aspectos positivos en la medida en que el celo de los católicos y su desprendimiento apoyaban más a las misiones «propias» que a las ajenas y, en segundo lugar, porque los poderes del Estado, aunque fuesen hostiles a la Iglesia, favorecieron en gran manera a las misiones. Pero a la larga esta unión con lo nacional trajo consecuencias indeseables, sobre todo en el terreno religioso y eclesiástico. El entusiasmo por las misiones «propias» fácilmente se aparta del celo puramente cristiano y eclesial por el señorío universal de Cristo. Es un entusiasmo que ya de por sí se sitúa en un nivel de calidad inferior y acaba creando un catolicismo de tipo cultural, al igual que hay un protestantismo cultural, que por su fuerte vinculación a la cultura nacional y a los intereses políticos correspondientes encierra el peligro de una disminución del valor religioso y prepara el camino para una reacción de los paganos contra el cristianismo. Esta desventaja se puso de manifiesto de un modo especial entre los países latinos que enviaban misioneros y cuyo nacionalismo era más acusado.

Volvió a aparecer aquí, sólo que desde otro lado, el eterno problema de la «confusión entre religión y política». De hecho, en la penetración de la civilización cristiano-europea en los países paganos existe un profundo pecado de la «cultura», que arrebató a los «paganos» o «salvajes» su tradición cultural, tan estimable como la europea, dejándoles a cambio bienes de consumo de baja calidad, vicios y enfermedades, y enriqueciéndose con ello. Nadie ha asumido de manera tan ejemplar lo que decimos ni ha experimentado con tanta profundidad personal nuestro deber

[23] Algunas veces las misiones fueron el primer paso hacia la expansión colonial. Así, por ejemplo, el protectorado alemán del Sudoeste fue originariamente una fundación de la Sociedad Misionera protestante de Renania-Westfalia.

de expiar las culpas de la cultura que el teólogo adogmático protestante, investigador e intérprete de Bach y constructor de órganos Albert *Schweitzer* (§ 120, I). Schweitzer abandonó una carrera brillantísima para dedicarse a aliviar como médico los sufrimientos de los negros en el Ogove superior (África).

7. Era lógico que, en caso de complicaciones y de guerras, las misiones nacionales entraran inmediatamente en el conflicto como avanzadillas de una determinada cultura nacional, saliendo gravemente perjudicadas. Esto afectó, por ejemplo, a las misiones alemanas durante las dos guerras mundiales. La protesta de los superiores de las misiones católicas alemanas contra la extensión de la guerra a África no produjo resultado de ninguna clase. La obra misionera fue destruida sin consideración ninguna. El Tratado de Versalles de 1919 lo justificó de un modo suficientemente claro (arts. 122 y 438). Las colonias inglesas estuvieron hasta 1926 cerradas a los misioneros «enemigos». Contra esta estrechez de miras tan anticristiana se alzan las orientaciones de la encíclica *Maximum illud* de Benedicto XV, del 30 de noviembre de 1919, que no tenía más objetivo que predicar a Cristo, sin que importe la nacionalidad del predicador. Conquistar almas es la única ganancia permitida al misionero.

Por desgracia, este ideal no fue capaz de eliminar cierta división que se había producido en la misma base. La Segunda Guerra Mundial consumó peligrosísimamente la obra de la primera. Como consecuencia de la participación en ambas de hombres de color, surgió tan impetuosamente el nacionalismo indígena, que ese carácter nacional de la labor misionera e incluso el mero hecho de que estuviera en manos de europeos, llegó a suponer un perjuicio y hasta una amenaza para las misiones.

8. En 1893 se había lamentado León XIII de los escasos progresos en las misiones de la India. Desde entonces esta misma queja ha tenido que ser repetida también con respecto a otros territorios. Se ha acentuado especialmente y de manera constante la dificultad que encuentran los misioneros entre los hombres cultos seguidores de las antiquísimas religiones de la India, de China y del Japón y con los mahometanos. Realmente los resultados obtenidos hasta ahora no guardan proporción con los sacrificios en vidas, salud y dinero que ha supuesto la cristianización de estos países.

A este respecto debemos recordar dos cosas:

a) Querer cimentar la idea misionera, que es una idea religiosa, en la consideración de la rentabilidad de las conversiones es tanto como destruirla. El impulso misionero es algo que brota de lo más hondo del mandamiento del amor, y el amor es, por su misma naturaleza, entrega de sí mismo. El amor no es calculador, y tanto menos cuanto que en la comunidad viviente de los santos ningún acto de amor se pierde. Si

tomamos en serio la concepción religiosa de la Iglesia, veremos que el espíritu de penitencia y la sangre de los mártires, derramada constantemente en las misiones, y el servicio sin éxito visible constituyen el sustento esencial de la vida de la Iglesia.

b) Pero también en esto la esencia de la Iglesia y del evangelio consiste en la síntesis. No poner todos los medios para que los sacrificios fructifiquen en un número mayor de conversiones sería algo que no estaría en correspondencia con el sentido más íntimo de la tarea misional. Este impulso choca con las dificultades mencionadas, que se producen con una extensión inusitada y peligrosa y que se encuentran profundamente enraizadas en la diversidad intelectual y psíquica de los misioneros europeos y su forma de predicación, tan impregnada del carácter específicamente occidental. El problema del contexto cultural y de las condiciones bajo las cuales puede actuar la palabra de Dios aparece aquí con toda su importancia, agudizada, tal vez, por otras cuestiones relacionadas con la doctrina, la teología y la relación mutua entre ellas. En toda esta problemática vuelve a hacerse presente la autonomía de los obispos haciendo valer sus derechos dentro de la gran unidad de la Iglesia universal.

c) San Pablo orientó al cristianismo hacia el Occidente. Hasta el día de hoy su estructuración esencial y no esencial, y especialmente su doctrina y más aún su teología, han estado casi totalmente condicionadas por Occidente, es decir, por el espíritu greco-romano, un espíritu radicalmente extraño al espíritu indio y chino y a las peculiaridades de mentalidad y sensibilidad de los pueblos primitivos. Los grandes misioneros jesuitas se dieron ya cuenta de esto, como hemos visto, e intentaron superar las dificultades mediante la adaptación. Desde finales del XIX, y más todavía a lo largo del siglo XX, el problema de una acomodación moderada pero valiente se impone con más urgencia que nunca. «Valentía» quiere decir aquí que el objetivo de la obra educativa occidental, de la que todavía no es posible prescindir, no ha de ser otro que la plena independencia y la peculiar originalidad de los países de misión.

d) Después de multitud de errores, por los que, en contraste con la acomodación prescrita por la historia de la Iglesia (este desprecio aparece a partir de mediados del siglo XVII), se había llevado a veces incluso al clero indígena a la idea de que únicamente la orientación teológica romana y occidental y el modo de vida de los pueblos occidentales eran capaces de asegurar en los países de misión la catolicidad plena y perfectamente equiparada con la vieja jerarquía europea y la unidad con el papa, ha surgido en el siglo XX, incluso en el protestantismo, la idea de que para anunciar el evangelio a los pueblos de color de modo más fructífero era preciso vincular esa evangelización con un clero autóctono, chino, japonés, indio o africano. Se realizaría el proyecto de una manera paulatina y su

objetivo final sería el siguiente: no colocar a los clérigos indígenas como auxiliares o subalternos de los misioneros europeos, sino ir formando todo un clero nativo, educado en sus propios seminarios, bajo la jurisdicción de obispos indígenas, un clero que, basado en la tradición y vinculado al ministerio de Pedro por su unión a la Santa Sede y a los pueblos recién convertidos, sea capaz de ir configurando poco a poco una vida eclesiástica indígena autónoma, teniendo en cuenta las raíces de antiguas tradiciones culturales propias.

e) Las primeras instrucciones en este sentido se remontan a Benedicto XV; Pío XI consagró desde 1926 un gran número de obispos de color. Este hecho, no extraordinario aparentemente, es en realidad algo que inicia una nueva época Se vio completado en 1936 por el mismo Pío XI y en 1942 por Pío XII, quienes en cierto sentido la llevaron a su culminación mediante tres decretos en los que se afirma audazmente y de una manera desacostumbrada la necesidad de la acomodación a las tradiciones locales para la labor misionera en el Japón, en el imperio de Manchuria y en China. Cuando los gobiernos de estos países declararon que ciertos actos de adoración a los antepasados, al emperador, al Estado y a sus poderes, que tenían antes un significado pagano-religioso, no eran hoy más que una expresión civil de las costumbres nacionales, carente de significación religiosa propiamente dicha, a los católicos se les permitió tomar parte libremente en ellos. Tal vez con ello se le ha abierto definitivamente al cristianismo la esperanza lejana de penetrar en el corazón de esos pueblos asiáticos y la posibilidad de que crezca dentro de ese mundo partiendo de las propias raíces. Pío XII, finalmente, al elevar a la dignidad cardenalicia a un obispo chino y al crear en 1946 una jerarquía autóctona en China, donde un tercio de la jerarquía es nativa, ha hecho avanzar de forma importante estos principios...

9. Con todo esto podíamos juzgar con gran optimismo la situación todavía en 1950 y las posibilidades de un avance provechoso. A partir de esa fecha, Pío XII y su sucesor han seguido desarrollando —hay que reconocerlo— la formación de una jerarquía nativa en ultramar y hoy ha aumentado el número de cardenales asiáticos y hay, además, desde el pontificado de Juan XXIII, un cardenal africano. Pero el comunismo, que ha surgido con fuerza insospechada y que domina sobre un pueblo de alrededor de 600 millones de chinos, ha modificado por completo la situación y ha aniquilado brutalmente la perspectiva de una rápida cristianización.

Una transformación de fuerzas y posibilidades se manifiesta también en un hecho que ya está sucediendo: religiosos expulsados de sus propios países de ultramar encuentran un nuevo puesto de trabajo en Europa; los paganos «recién» convertidos retransmiten la buena nueva con su acción y su palabra a los cristianos de Occidente que han caído en la tibieza o se han

apartado de la fe: ejemplo, el monasterio de monjas chinas de Essen o el caso de sacerdotes de ese mismo país que atienden parroquias en Austria.

Independientemente de lo que acabamos de decir, hay que tener en cuenta que el clero nativo de los países de misión y, sobre todo, la jerarquía indígena sólo puede arraigar y crear una tradición propia en el suelo patrio una vez que efectivamente exista. Hasta ahora —aparte de la vinculación esencial al obispo de Roma—, ni el clero ni la jerarquía nativos han podido prescindir del apoyo que les supone la protección de la jerarquía europea occidental.

Por otra parte, es cierto que Europa, junto con el poder y la cultura de América, que de ella procede, sigue siendo todavía en cierto modo la rectora espiritual del mundo. Pero esta hegemonía se ve amenazada no solamente por el comunismo ruso y chino; también la India, Japón, Australia y África se van despertando con diferente intensidad y bajo diversas formas en busca de su independencia. Y raro es el país en el que este despertar no vaya mezclado en un buen tanto por ciento de desconfianza y hostilidad, y hasta con el odio que ha ido creciendo más o menos inconscientemente a lo largo de los siglos hacia la cultura —y la religión— de los dominadores y explotadores blancos de otros tiempos[24].

Hemos de añadir, además, que Europa es en gran parte un continente apóstata. En Europa hay muchas realidades que aún se denominan cristianas, pero que internamente están vacías por completo. Consiguientemente, este cristianismo produce en muchos millones de hindúes —por poner un ejemplo— una notable falta de credibilidad y es rechazado por ellos y por innumerables mahometanos como una religión mucho menos valiosa que la propia.

Queda planteada, pues, la pregunta de si el cristianismo europeo tendrá energías suficientes para regenerarse y para desplegar después una nueva fecundidad religiosa. Será decisiva, en todo caso, esta posición de fondo: se trata únicamente de dar y de servir, dejando que los destinatarios del mensaje elijan libremente. El prestigio de la Europa «cristiana» y de su doctrina ha caído tan verticalmente entre los pueblos de color tras las experiencias suicidas y fratricidas de las dos guerras mundiales, que la predicación directa del mensaje cristiano aparece ante los ojos de muchos como un acto de arrogancia. En lugar de la predicación misionera *habrá* probablemente que hacer un intento mucho más serio de dar testimonio callado a través de la existencia cristiana[25]. Cuándo y cómo volverá la posibilidad de proseguir la tarea misionera en esas partes de Asia hoy comunistas, en las que por el momento el cristianismo se ve sometido a

---

[24] Lo que no ha sido objeto de odio, sino de codicia, por parte del mundo es la civilización europeo-americana de la ciencia y la técnica occidental.

[25] Tal es, por ejemplo, el intento del monasterio benedictino de Toumiline en Marruecos, situado en medio de una población musulmana.

opresión y persecución, es algo que está en manos de Dios. Pero la acomodación ya no ha de constituir un problema. A base de cultura latina no se podrán conquistar para el cristianismo ni las desarrolladas culturas orientales ni las culturas primitivas africanas.

10. Es importantísimo el impulso dado por el protestantismo a la actividad misionera desde principios del siglo XX, que ha acrecentado hasta hoy esta tarea a escala universal. Ha surgido una enorme competencia entre las confesiones cristianas por la propagación del evangelio. Esto constituye, por una parte, un espectáculo conmovedor del amor cristiano que sabe ponerse al servicio, así como de la repercusión del mandato misionero del Señor en las Iglesias separadas; pero, por otra, la implantación en el mundo entero del desgarrón mortal que atraviesa la cristiandad trae dos resultados que plantean graves dificultades: *a)* el impulso misionero del cristianismo se ve afectado en su núcleo más íntimo. ¿Qué cristianismo es el que han de abrazar los paganos al renunciar a sus creencias actuales? ¿Cuál es la única verdad con la que se identifica el cristianismo?[26]; *b)* el hecho de la diversidad de confesiones va tan íntimamente unido a la multiplicidad de relaciones entre las diferentes zonas y etnias, que la cuestión de la reunificación es una cuestión cada vez más difícil de desenredar. Ya no se trata tanto de dos o más confesiones distintas, sino de diversos modos de vida, de pensamiento y actuación, con el peso de todas esas múltiples tradiciones que poco a poco se van uniendo a la vida.

11. La labor misionera se ve hoy ante problemas muy distintos de los que se planteaba todavía hace algunas épocas e incluso hace diez años. Con los medios de comunicación, los países de misión están europeizados hasta en lo más intrincado de sus selvas. En consecuencia, los misioneros se van enfrentando cada vez más con los problemas «europeos», como el proletariado desarraigado de las grandes ciudades y hasta de los positivistas superficiales y *snobs* que han oído hablar en la escuela de doctrinas europeas del siglo XIX. Los misioneros han de contar con las energías indígenas y la mentalidad de cristianos renegados. Los antiguos alumnos de las escuelas misioneras son los que hoy tienen en sus manos, como jefes de Estado o ministros, la decisión sobre las misiones «extranjeras» y sus escuelas. Y no siempre, ni mucho menos, deciden en la línea de sus maestros de antaño.

Por todo ello, el problema de la formación de los misioneros se plantea hoy con otro carácter y con más profundidad. Es imprescindible una apertura plena y respeto hacia el entorno cultural; por otro lado, el

---

[26] Así ha podido y puede ocurrir que la superficialidad y el aprovechamiento de los indígenas cooperen para complacer a todos y para sacar ventaja de todos. Por la mañana van a la misa católica y por la tarde al sermón protestante: la historia moderna de las misiones muestra no pocos ejemplos de semejante actitud.

anuncio de la buena nueva debe liberarse lo más posible de fórmulas occidentales abstractas y vivir directamente del comentario de la Sagrada Escritura y de la liturgia. Los caminos concretos que habrán de recorrerse pueden rastrearse a la luz del nuevo *Catecismo alemán,* elaborado siguiendo este principio. Existen traducciones en casi todas las grandes lenguas culturales, incluido el árabe.

Testimonio de una concepción y una reproducción autónoma del contenido de la fe en los territorios no europeos son el clero nativo, el monacato implantado en esos países, las familias que viven con espíritu cristiano y además esos pequeños grupo de artistas que expresan los contenidos del cristianismo en las formas artísticas de cada cultura, como hemos querido manifestar en algunas de las ilustraciones de este tomo.

12. El panorama de la situación político-eclesiástica de los distintos países (§ 108) nos ha ofrecido ya la historia reciente de los países de misión más importantes. Por ello nos limitaremos a presentar aquí unos cuantos datos generales que nos sirvan para adquirir una idea general.

En 1932 había en África cuatro millones y medio de católicos; en 1939 ascendían a la cifra de casi diez millones; en 1959 (en los territorios de Propaganda Fide y otros) eran ya 23,7 millones de católicos. También las misiones protestantes han obtenido en África éxitos resonantes. La división confesional es en África —tal vez más todavía que en los países europeos— un problema constante y cotidiano de las misiones.

Por eso en el campo protestante ha sido cada día más fuerte la corriente hacia la unión de todos los cristianos evangélicos. En 1947 se formó, por ejemplo, la «Iglesia de la India Meridional».

Por otra parte, son cada día mayores las dificultades provenientes de la política, como ya hemos dicho. Entre 1950 y 1960 casi toda África se había independizado de las metrópolis europeas. La repercusión del positivismo y del materialismo es cada día más fuerte en sus respectivas misiones.

La responsabilidad de las energías nativas es, por este hecho, cada día mayor. Si en 1927 el número de misioneros indígenas en los países de las misiones católicas no llegaba todavía a una cuarta parte del clero extranjero, en 1959 ascendía ya a más de la mitad. En los territorios bajo jurisdicción de Propaganda Fide había en 1921 un solo obispo nativo; en 1941 había 16 (14 asiáticos, 2 africanos); en 1961 ya había 113 (75 asiáticos, 38 africanos). También se ha multiplicado fuertemente el número de catequistas; desde 1940 se ha duplicado, e incluso más.

Pero, a pesar de los 44.000 sacerdotes, aproximadamente, y más de 108.000 catequistas seglares (estas últimas cifras se refieren sólo a los territorios bajo juridicción de Propaganda Fide), la proporción numérica entre sacerdotes y fieles, entre catequistas y catecúmenos ha empeorado considerablemente en los últimos decenios.

La Iglesia joven de las misiones se hace cada día más adulta e independiente. Pero en esa misma medida se ve obligada a afrontar una problemática en la que ya hacía mucho tiempo se había visto envuelta la Iglesia en los países europeos. La situación queda nivelada en muchos puntos: Europa y ultramar se van equiparando también por múltiples conceptos en el campo eclesial.

13. La exposición de la labor misional entre los infieles exige hoy una contrapartida que en otro tiempo hubiera parecido absurda: el avance de las religiones orientales no cristianas hacia Occidente. La mezcla de las culturas se va intensificando. Por de pronto, la participación de europeos y americanos en este avance sigue siendo muy fuerte.

En el campo estrictamente religioso baste recordar que en París, Londres y Berlín existen mezquitas mahometanas, así como hacer alusión al éxito en los países occidentales de las obras de Rabindranath Tagore (1861-1941). Tiene una importancia creciente desde principios de siglo la *teosofía*, fundada por Ann Besant, y la *antroposofía*, originada de ella por Rudolph Steiner (1861-1925). Las ideas de Steiner obtuvieron amplio eco en Alemania en grupos de personas cultas alejadas de la fe, y su ideología se difundió gracias, sobre todo, a las llamadas escuelas Waldorf. La doctrina que en ellas se imparte es una especie de budismo adaptado al pensamiento europeo.

Dentro de este cuadro podríamos incluir el gran número de japoneses, hindúes, persas y árabes que estudian en universidades europeas; la presencia de estos estudiantes en las discusiones públicas, en las conferencias que se celebran con sabios de los distintos países, su participación en el autogobierno estudiantil y su actividad como asistentes y practicantes en laboratorios y clínicas van marcando su atmósfera espiritual.

La repercusión de todo ello es tanto mayor si tenemos en cuenta que en nuestros días cada destino humano ha adquirido dimensiones globales. El problema de la historia de la Iglesia experimenta con ello una transformación gigantesca. Ya no existe el diálogo de la Iglesia con incrédulos de Europa, o bien con confesiones europeas no católicas, sino con poderosas culturas extraeuropeas, incalculablemente ricas tanto desde el punto de vista cultural como religioso, antiguas y a la vez jóvenes que viven verdaderamente en el pueblo. Estas culturas no poseen, sin duda, la gran energía del espíritu occidental, pero en su conjunto aún no están aquejadas de lo que constituye la debilidad de su pensamiento, que no es otra que su escepticismo.

CAPITULO CUARTO

LAS IGLESIAS REFORMADAS

§ 120. *EL PROTESTANTISMO EN EUROPA Y EN NORTEAMERICA DESDE EL SIGLO XIX*

I. ALEMANIA Y DINAMARCA[1]

1. También en el protestantismo alemán se registró a comienzos del siglo XIX una reacción contra la Ilustración. El *movimiento de resurrección* señala un reflorecimiento de la religiosidad y la piedad de tipo pietista. En sus noventa y cinco tesis de 1817, Klaus *Harms* (1778-1855) unía sus vivencias religiosas, influidas por el pietismo, con una tendencia muy marcada a lo objetivo y, sobre todo, a los libros simbólicos del luteranismo. Era preciso superar el racionalismo subjetivista. Dialogando con las corrientes modernas, trabajó Harms por la fusión del «movimiento de resurrección» con la Ortodoxia, que durante el período central del siglo XIX había adquirido una nueva influencia en la teología confesional, especialmente en sus círculos dirigentes. Su principal representante fue Ernst W. Hengstenberg (1802-1869), editor del «Evangelischer Kirchenzeitung» de Berlín, quien volvió a exponer el dogma de la Iglesia antigua y del protestantismo primitivo, combatiendo así tanto el subjetivismo como el pietismo, que subrayaba excesivamente el sentimiento. En el aspecto político-eclesiástico, su postura era restauracionista, la misma postura de otra personalidad de enorme influencia, August Vilmar († 1868), cuyos puntos de vista se inclinaban a la «alta Iglesia». Su influencia en la teología confesional luterana fue muy considerable durante un cierto tiempo.

La teología, tras su notable apertura a la influencia de la Ilustración durante el siglo XVIII (teología de transición, racionalismo, antisobrenaturalismo), recibió una nueva orientación, pareja a la del idealismo alemán, por obra de Friedrich Daniel *Schleiermacher* (1768-1834, profesor en Berlín y autor de obras como *Über die Religion; Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799; *Der christliche Gaube*, 1821). La piedad de Schleiermacher, fuertemente subjetivista, parte del

[1] En estas someras indicaciones no pretendo tratar exhaustivamente este vasto tema. Será fácil al lector darse cuenta de las lagunas que han ido quedando en la exposición de este capítulo de la historia de la Iglesia, que casi se reduce a los datos imprescindibles para que el lector llene esa laguna. Agradezco al becario de nuestro Instituto, Horts Neumann, la colaboración prestada en la redacción de este capítulo.

sentimiento religioso para valorar el universo. Religión es para él la «determinación del sentimiento». La doctrina cristiana no contiene otra cosa que «conceptos surgidos de estados de ánimo piadosos, que se basan en la conciencia de la absoluta dependencia de Dios». La evolución de la teología evangélica durante el siglo XIX se vio muy condicionada por los puntos de vista de Schleiermacher; suponían, por una parte, la profundización en los aspectos subjetivos y, por otra, el vacío adogmático de los elementos objetivos. Esta infravaloración del elemento objetivo es justamente lo que ha continuado por diversos caminos hasta nuestros días, y se muestra, por ejemplo, en el desprecio de todo lo que significa aceptación espontánea de la Sagrada Escritura en su sentido liberal (es decir, sin pasar antes por una exégesis complicada y desmenuzadora), que sólo significa visión superficial y acientífica. La postura de Schleiermacher daba como resultado —y lo sigue dando todavía hoy— una progresiva destrucción del patrimonio tradicional contenido en la Escritura y una pura psicologización de la fe. Y surge el peligro de que el hombre se convierta en medida de las verdades de la fe.

2. La nivelación y relativización de las diferencias confesionales entre los protestantes durante la época de la Ilustración preparó las condiciones para el surgimiento de un plan de unificación de ambas iglesias protestantes, la luterana y la reformada[2]. El objetivo de presentar el cumplimiento de la reforma en *una sola* Iglesia evangélica mediante la unión de ambas confesiones no se consiguió. Lo más que se logró fue la unión administrativa de las comunidades luterana y reformada. La comunión alcanzada fue más bien un factor negativo. Y, además, cuanto más intensa se hizo la profundización de la fe, como fruto del incipiente despertar religioso, mayor se hizo la diferencia entre las confesiones. Hemos mencionado ya un dato importante en este aspecto: la profunda fe evangélica del grupo que rodeaba al rey Federico Guillermo III. La unión se proclamó en el jubileo de la Reforma en 1817 y se concluyó en Berlín con la celebración comunitaria de una sagrada cena con arreglo al rito de la fracción del pan. La unión llegó a ser una realidad también en el gran ducado de Hesse, en el Rheinpfalz de Baviera, en zonas de Kurhesse, en Baden, Waldeck y Dessau.

Durante los años treinta las comunidades luteranas estrictas intentaron lograr su separación de la unión de iglesias. Esta separación se consiguió en parte por la vía militar (emigración de grandes grupos de luteranos a los Estados Unidos). Al retirar Federico Guillermo IV las medidas coercitivas, los luteranos rigurosos se separaron en 1841 de la iglesia oficial regional de Prusia y se agruparon en la «iglesia

---

[2] Esta unificación hubiera reportado al Estado ventajas financieras y habría dado a los soberanos protestantes la posibilidad de apoyarse en una Iglesia fuerte, al menos externamente.

evangélicaluterana de Prusia», que constituye una iglesia independiente (Viejos Luteranos).

3. «Fe y ciencia», «tradición dogmática y ciencia moderna»: tal era el problema que hubo de plantearse durante el siglo XIX la teología evangélica, de acuerdo con sus caracteres peculiares (una teología situada dentro de una Iglesia de la Palabra). La teología evangélica se vio obligada a hacer un planteamiento más radical que la católica. Su evolución se caracteriza casi exclusivamente por la marcha victoriosa de la *investigación histórico-crítica.* La crítica que hizo de las fuentes y de la historia del cristianismo dio como resultado una amplia transformación, o disolución, de la doctrina eclesiástica tradicional y, en buena medida, de la predicación, llegando en no pocas exposiciones brillantes, pero radicales, a sacrificar incluso elementos esenciales de la tradición, relativizando o simplificando en forma racionalista la pretensión cristiana a la verdad. Algunas tesis radicales llegaban a negar sin más los hechos reales de la salvación, como la naturaleza humano-divina del Señor y su resurrección. Pese al rechazo de la simplificación racionalista del siglo XVIII, es ahora cuando se estudian y llevan a las últimas consecuencias las actitudes fundamentales de la Ilustración. Este proceso se desarrolla con una complejidad mucho mayor que durante el siglo anterior, y con una pluralidad de tesis casi limitada, que, en todo caso, pretende ser ciencia rigurosa. Será preciso llegar al siglo XX, al período entre las dos guerras mundiales, para registrar en el seno de la teología evangélica un desarrollo que, sin renunciar a la investigación histórico-crítica, intente reconducir su labor al mensaje central de la Biblia y de la Reforma (§ 125).

a) La exégesis crítica tuvo uno de sus impulsores decisivos en la figura de David Friedrich *Strauss* († 1874; *Vida de Jesús,* 1835ss). Según Strauss, los relatos de los evangelios son mitos creados por la comunidad cristiana, recopilados y redactados después ante la vista de los dogmas de la Iglesia. La crítica de Strauss, que procedía de la izquierda hegeliana, llegaba a negar la revelación en Jesucristo: «Lo único que ocurre es que en el cristianismo la humanidad adquirió una conciencia de sí mucho más profunda que hasta entonces... Jesús no es más que el hombre en el que esta conciencia más profunda brota con un poder que domina todo su ser y vida entera». Strauss fijó la temática que había de condicionar el trabajo de la *Leben-Jesu-Forschung* de las generaciones siguientes, aun cuando luego cada uno de los investigadores llegara a resultados bastante diferentes.

El arco se extiende desde la interpretación mítica de Strauss a la interpretación futurista y escatológica de Joh. *Weiss* († 1914) y Albert *Schweitzer*[3], y a la desmitologización de Rudolph *Bultmann* (1884-1976),

---

[3] Esta gran figura venerable, mencionada ya en otro contexto (§ 119), ha hecho que poco a poco esta explicación escatológica se haya ido convirtiendo en una doctrina de respeto a la vida humana, realmente sorprendente.

mucho más importante para la historia de la Iglesia. En su intento de interpretación existencial del Nuevo Testamento, Bultmann niega a la divinidad de Jesús su especial significación para la fe. En todo caso, el dogma es expresión necesaria de la Iglesia, en cuanto que en el dogma la Iglesia habla de las realidades testificadas y ella misma da testimonio. En conjunto, la teología evangélica ofrece una producción inmensa en el campo de la exégesis, de la teología sistemática y de la historia de la Iglesia; pero sus contradicciones constituyen un grave perjuicio para la verdad cristiana. Los principios y los objetivos religiosos tienen en cada caso una profundidad muy diferente. Lo más importante en este aspecto es que precisamente deseos profundísimos de fe, como los de Bultmann, van acompañados de un vaciamiento previo y radical de lo objetivo, lo mismo en los hechos salvíficos que en la doctrina de la salvación. Estos elementos objetivos quedan disueltos en la actualización personal (la redención se realiza exclusivamente en la decisión personal del creyente: existencialismo).

b) Al igual que en la exégesis del (Antiguo y) Nuevo Testamento, también en el estudio de la historia del cristianismo se planteó el problema de la crítica histórica. Ferdinand Christian *Baur* (1792-1860) y la escuela evangélica de Tubinga fundaron, mediante la aplicación del concepto (hegeliano) del proceso dialéctico de la historia, la moderna historiografía evangélica, que alcanza su período clásico a finales del siglo con Adolf von *Harnack* (1851-1930). En el balance de esta escuela hay que registrar obras imprescindibles, de gran rigor científico, junto con una lamentable inseguridad teológica de todo tipo. A pesar de todo se advierte una profunda piedad y una gran fuerza en el anuncio de la Palabra.

c) Las escuelas teológicas protestantes del siglo XIX se caracterizan preferentemente por su toma de postura ante los resultados de la crítica histórica y de la «ciencia moderna» a la que constantemente se apela. La contraposición entre las teologías confesionales ortodoxas y la teología crítica liberal atraviesa el siglo entero, contraposición que, en una forma mitigada, ha pervivido hasta nuestros días. Entre tanto ha surgido una teología de mediación, que intenta unir la tradición y la modernidad (el principal representante es Karl Immanuel *Nitzsch,* 1787-1868, con su confesión de fe conciliadora, presentada en 1846 y que, en tono jovial, se le denominó el «nitzscheno».

Planteamientos dogmáticos más importantes se dan en la escuela luterana de Erlangen (que continúa la teología de la conciencia de Schleiermacher, aplicándola al patrimonio de fe tradicional de la antigua Iglesia y de los padres del luteranismo[4]) y en la teología de Albrecht *Ritschl*

---

[4] Gottfried Thomasius (1802-1875) sustituyó en cristología el dogma de las dos naturalezas por la doctrina de la *kénosis* (enajenación). Joh. Christian Konrad von

(1822-1889), que acusa una marcada influencia del neo-kantismo (rechaza la metafísica cristiana como teología natural); el conocimiento de Dios hay que derivarlo de Cristo. Pero sobre Cristo no pueden formularse juicios de ser, sino sólo juicios de valor. Cristo es el modelo ético, que realiza el reino de Dios, entendido éticamente, y lo vive de forma anticipada. El hombre realiza este reino en su vocación. Lo que hace posible la justificación, que suprime la conciencia de culpa y que es entendida como un perdón que le cae en suerte al hombre.

4. Al igual que en el luteranismo, en el calvinismo experimentó la ortodoxia, hacia mediados del siglo XIX, un renacimiento pasajero. Una de las cabezas más importantes del calvinismo ortodoxo fue Abraham *Kuyper,* holandés (1837-1920). Bajo su dirección se separaron en 1886 los calvinistas de la Iglesia Reformada Holandesa, bajo influencia liberal, y formó la «Gereformeerde Kerk» (en oposición a la «Nederlandse Hervormde Kerk»). Fundación de Kuyper fue la «Universidad Libre», de tendencia calvinista ortodoxa, de Amsterdam.

a) Pero el vigor del protestantismo en el campo de la dogmática no se despliega verdaderamente hasta el siglo XX, en la teología de Karl *Barth* (1886-1968), expresión de la nueva conciencia dogmática: la «Declaración teológica de Barm», en 1934. Esta teología, una creación realmente impresionante, intenta vencer el liberalismo de todos los matices mediante el anuncio del Señor resucitado, que sale al encuentro del hombre y le interpela. La evolución teológico-religiosa que ha experimentado Karl Barth durante la elaboración de su monumental *Dogmática eclesiástica (Kirchliche Dogmatik:* un total de 12 volúmenes, enumerados desde I a IV, 3) hace más difícil emitir un juicio unitario.

b) El siglo XX recibe como herencia y como tarea los problemas del XIX. Pero cambia el clima del trabajo teológico. La *teología dialéctica* (Karl Barth), el llamado *renacimiento luterano* y el *movimiento de renovación litúrgica* —todos los cuales surgen hacia 1920— redescubren posiciones centrales de la Reforma. Es muy importante señalar que también la unidad de los cristianos vuelve a plantearse nuevamente como problema y como tarea, y que su solución, el *movimiento ecuménico,* es acometida con interés (§ 125). Por otra parte, la labor histórico-crítica se continúa sobre una base más amplia, desde la escuela de la historia de las religiones hasta la actual exégesis de la «historia de las formas». En sus soluciones extremas, la exégesis explica que la convicción fundamental del conjunto de la tradición cristiana sobre la unidad interna del Nuevo Testamento no es más que una ilusión subjetiva. No tiene sentido decir que el «centro del

---

Hoffmann (1810-1877) vincula una teología de la experiencia (renacimiento) con el pensamiento histórico-salvífico.

evangelio» es la norma de interpretación. El mensaje cristiano pierde por completo su unidad obligatoria.

La teología protestante actual se halla en una situación contradictoria. De una parte, hay un retorno decidido a la herencia de los Reformadores y de la Iglesia antigua y, a la vez, se sigue desarrollando la crítica histórica, sin que hasta ahora se hayan podido equilibrar ambas tendencias ni, por desgracia, se vislumbre la posibilidad de conseguirlo.

5. El protestantismo alemán tardó en plantearse los problemas surgidos de la industrialización y la secularización del siglo XIX. La causa fue la debilidad interna del sentido unitario de la Iglesia. La doctrina luterana de los dos reinos tuvo consecuencias entorpecedoras. En contra de los deseos fundamentales de Lutero, y como consecuencia lógica de algunas formulaciones inexactas y parciales del Reformador, su doctrina había sido interpretada como un aislamiento de los dos reinos, lo cual favorecía la independencia del Estado. Desde este punto de vista la Iglesia no tenía por qué preocuparse de los asuntos sociales (= políticos); y, por otra parte, seguía en vigor la dependencia política práctica de la Iglesia respecto al Estado (episcopado supremo de los soberanos).

En un primer momento hubo iniciativas particulares para afrontar los problemas:

a) La «Misión interior» se remonta a Johann Heinrich *Wichern* (1808-1881). Su pensamiento fundamental era resolver el problema social mediante un renacimiento cristiano del pueblo entero. El problema social había surgido como consecuencia de la apostasía de la fe y la pérdida del amor al prójimo. Wichern comenzó la misión entre los hombres desvalidos y descristianizados, sobre todo los de las grandes ciudades. En 1833 fundó la «Rauhe Haus», en Horn, junto a Hamburgo, un hogar para los niños abandonados de la capital. En 1848 la «Misión interior» fue organizada en la dieta eclesiástica de Wittenberg en la forma de una asociación independiente dentro de la Iglesia evangélica alemana.

b) Adolf *Stöcker* (1835-1909), capellán real, fundó un movimiento social evangélico, que intentaba contrarrestar el movimiento obrero socialista con el fin de ganar a las masas para la fe cristiana. En 1878 se registra la fundación del partido obrero social-cristiano, con fines sociales. Se hace un llamamiento a los clérigos para que remedien la miseria espiritual y material del pueblo. En 1890 se celebra el Congreso social evangélico, para tratar el problema social sobre una base amplia y desde un punto de vista no partidista, intentando que se interesen por el problema grupos cada vez más extensos de personas cultas. Entre sus colaboradores, y bajo su influencia, aparece Friedrich *Naumann* (1860-1919), quien posteriormente abandonó su idea de que la influencia religiosa era capaz de modificar la situación económica moderna.

Stöcker pretendía mejorar la situación de los trabajadores y a la vez ganarlos para la Iglesia y la monarquía. Al no lograr estos objetivos, se separó del Congreso y fundó en 1897 la Conferencia eclesiástica libre, apoyada en los derechos inherentes a la Iglesia. Por sus opiniones e investigaciones sociopolíticas y, más todavía, por sus tendencias antijudías, el monárquico Stöcker fue destituido de su cargo de capellán real en 1890. Indudablemente hemos de reconocer a Stöcker el mérito de haber mostrado constantemente al protestantismo la necesidad de una doctrina social evangélica para la Iglesia y la teología. Los problemas que él planteó no han tenido un tratamiento sistemático hasta nuestros días.

La otra cara de sus esfuerzos se muestra de todas formas en la introducción de un antisemitismo racista en el cristianismo.

6. De entre la gran cantidad de figuras destacadas en la historia de la Iglesia del siglo XIX en Alemania mencionaremos a dos hombres singulares:

a) Johann Chrisph *Blumhardt* (1805-1880) fue un eminente representante del «movimiento del entusiasmo» de Würtemberg y un fenómeno extraordinario dentro de la historia de la Iglesia del siglo XIX. En su persona actuaron eficazmente los dones carismáticos del Nuevo Testamento, especialmente el de la curación de enfermos, que él ejerció con gran discreción, empezando por su feligresía de Möttlingen. La parroquia de Blumhardt llegó a ser el punto de partida de un movimiento penitencial, que llegó a amplios sectores. A partir de 1852 el centro de su actividad fue Bad Boll. Blumhardt se convirtió en consejero de muchos desamparados y reunió en torno a sí una gran comunidad, en la que se cultivaba una piedad sobria, alegre y centrada en la Biblia.

b) Friedrich von *Bodelschwingh* (1831-1910), fundador y director de un instituto para epilépticos, hizo de Bethel, cerca de Bielefeld, uno de los centros más importantes y más profundamente cristianos de la labor de la «Misión interior»[5]. Su fe rigurosa y profunda, en la que se manifestaba la unidad de la fe y de la caridad operante hacía el prójimo, marca hasta nuestros días el espíritu de los establecimientos de Bethel y de las obras caritativas y misioneras realizada en ellos. En Bethel vemos convertidos ejemplarmente en realidad numerosos aspectos del cristianismo. La creación, en ese mismo centro, de una escuela superior de teología evangélica al servicio de los enfermos —funciona desde 1905— merece ser elogiada por las perspectivas cristianas que señala.

c) El antiguo pietismo ha seguido ejerciendo su influencia hasta nuestros días. El pietismo tiene una alta estima del ministerio y, además,

---

[5] Fundó también en 1882 la colonia de trabajo de Wilhelmsdorf (Westfalia); posteriormente le sucedieron otras cuatro fundaciones similares, destinadas a paliar la falta de viviendas de los obreros industriales. En 1907 llevó adelante como diputado una «ley de la vivienda» con idéntica finalidad.

concede a los seglares una gran participación en la vida de la Iglesia. A pesar de la formación intensiva de las confesiones, no han sido raros los predicadores pietistas seglares a principios de siglo, sobre todo en el norte de Schleswig.

7. En el desarrollo posterior del protestantismo hasta la actualidad tiene una enorme importancia *Dinamarca.*

a) A partir de 1844 surgió el movimiento de la escuela popular danesa, que se hizo acreedor a grandes merecimientos por parte de los sectores culturalmente más sencillos[6]. El fundador de este movimiento fue Nikolaij F. S. *Grundtvig* (1783-1872). Su personalidad alcanzó una importancia considerable al revitalizar el cristianismo evangélico a base del símbolo de los apóstoles. Grundtvig partía de una consideración cristológica de la historia del mundo. Es característica su profunda vinculación con las fuerzas de las nacionalidades danesa y nórdica. El «espíritu heroico de los nórdicos» ha de traducirse justamente, dice él, en obras verdaderamente cristianas.

b) Sören *Kierkegaard* (1813-1855) puede ser considerado como una figura profética en la cristiandad del siglo XIX. Kierkegaard fue originariamente teólogo, pero no llegó a ejercer ningún tipo de ministerio eclesiástico, sino que se dedicó por completo a escribir. En aras de la misión que quería otorgar a su vida, deshizo su noviazgo y permaneció célibe. En oposición al panlogismo y al «objetivismo» de Hegel, Kierkegaard inculcó constantemente en su tiempo el carácter de decisión personal propio de la fe cristiana. El objeto de la fe es el paradójico contrasentido de la encarnación como acontecimiento real. Este hecho no puede ser concebido mediante un pensamiento abstracto, separado de la existencia, sino que sólo es accesible a la decisión personal creyente del que piensa y existe. La fe es esencialmente un riesgo. Se proclama rotundamente lo objetivo del acontecimiento salvífico y su apropiación por el hombre («fides quae creditur» *y* «fides qua creditur»). En este punto Kierkegaard empalma con el Lutero de la impugnación y se dirige de manera retadora especialmente contra el cristianismo estatal y eclesiástico de su tiempo y de su país.

Kierkegaard ha alcanzado una influencia decisiva en una parte de la teología y la filosofía del siglo XX (teología dialéctica; filosofía existencial). Su influencia en el despertar del catolicismo ha sido también muy considerable.

II. INGLATERRA Y AMERICA

---

[6] En Alemania, este movimiento había de tener después, hasta la década de los treinta y los cuarenta, un poder realmente notable, pero peligroso para el cristianismo. En cambio, en la actualidad hay fuerzas cristianas que colaboran con gran provecho.

La importancia del *mundo anglosajón* en el desarrollo del protestantismo sigue siendo importante durante el siglo XIX.

1. La iglesia estatal anglicana, especialmente en su ala conservadora, teológica y políticamente, la llamada «High Church», cayó durante el siglo XVIII en peligro de anquilosamiento. Los sectores cultos sentían una notable inclinación al deísmo hasta bien entrado el siglo XIX. La mayoría de los espíritus religiosamente inquietos fueron expulsados de la iglesia como sectarios tras un breve combate por su reforma interna, como Wesley y sus partidarios. Este hecho tuvo consecuencias perjudiciales para la iglesia, si bien los impulsos que aportaron no fueron del todo estériles. El metodismo del Wesley suscitó el despertar en la iglesia estatal: el Evangelical Party, llamado también *Low Church Party.*

Un golpe de carácter político, a saber, el intento del Parlamento (1830) de hacerse con el dominio de la Iglesia, hasta entonces en manos del rey, fue lo que llevó a un resurgimiento del High Church Party. El nuevo espíritu caló en un primer momento en algunos clérigos y profesores de la Universidad de Oxford y así surgió el llamado «Movimiento de Oxford». Con un talante romántico, este movimiento intentaba aproximarse lo más posible en la doctrina y en el ritual a la Iglesia católica romana, aunque sin someterse a Roma. La forma actual de la Iglesia anglicana y, en todo caso, de su ala derecha, la High Church, está profundamente marcada por este «Movimiento de Oxford», aunque sus repercusiones se relacionan más con la praxis eclesial y con la liturgia que con la doctrina. Hay una importante excepción: en la doctrina sobre la cena eucarística pierde posiciones la concepción calvinista y las gana la concepción de la presencia real. Algunos representantes del Movimiento de Oxford, Newman entre ellos (§ 118), no continuaron dentro del anglo-catolicismo, sino que se pasaron a la Iglesia católica romana.

2. Sin embargo, por lo que se refiere al protestantismo anglosajón hasta la primera mitad del siglo XIX, debemos registrar otro hecho más importante aún que lo acaecido en la iglesia estatal anglicana: se trata del surgimiento de nuevas sectas.

La personalidad de mayor significación en este desarrollo es John *Wesley* († 1791). Ya en su juventud estudiantil fundó Wesley una asociación para el cultivo «metódico» de la oración (de ahí le vino la denominación de *metodismo,* que al principio era el mote de la asociación). En la piedad de Wesley habían influido esencialmente la introducción de Lutero a la carta a los Romanos (en su traducción de la Biblia) y la comunidad de Hermanos de Zinzendorf. Wesley no era solamente una personalidad religiosa, sino también un magnífico organizador. Por eso hizo de su movimiento espiritual una verdadera iglesia, que, en América especialmente, llegó a ser una de las organizaciones protestantes más fuertes.

Su doctrina se basa en la idea del «entusiasmo» y la conversión personal. Sus sucesores se dedicaron con especial intensidad a las conversiones masivas, brotando así del metodismo el «Ejército de Salvación». Al coincidir la preparación del metodismo con la primera revolución industrial, que se produce en Inglaterra en los primeros decenios del siglo XIX, tuvo mucha importancia la tendencia a actuar entre las masas incultas y entre la población decepcionada de la Iglesia oficial.

3. Junto a los metodistas señalaremos a los *baptistas* (propugnan el bautismo de los adultos), una de las denominaciones más importantes entre las iglesias libres. Este movimiento, que procede de los anabaptistas del siglo XVI experimentó un serio retroceso a lo largo del XVII. Únicamente se mantuvieron grupos reducidos en Holanda e Inglaterra (probablemente perteneció a alguno de ellos John Milton † 1674). En las colonias americanas (Roger Williams, fundador de la colonia de Rhode Island hacia 1639), el movimiento baptista se desarrolló hacia fines del siglo XVIII con tal fuerza que sólo en los Estados Unidos cuenta hoy con un número de casi diecinueve millones de seguidores. Los baptistas se encuentran divididos en numerosos grupos, que desde principios de siglo han llegado a vincularse en una asociación libre.

Por lo demás, las fuerzas de la Reforma en Estados Unidos están representadas también por toda una serie de iglesias provenientes de Europa. El «Sínodo de Missouri» intenta aproximarse al luteranismo genuino. La iglesia anglicana-episcopaliana admite la sucesión apostólica; la presbiteriana, en cambio, tiene impronta calvinista.

4. Todos estos grupos tratan de enraizarse en el Nuevo Testamento. A su lado se han ido formando en el transcurso del siglo XIX numerosas sectas en ese mundo de habla anglosajona. La mayoría de ellas tienen una orientación casi exclusivamente escatológica y con frecuencia ponen en primer plano el Antiguo Testamento. Los más conocidos, y actualmente con peso no sólo en América, sino también en Europa, son los «Testigos de Jehová» (fundados hacia 1872 por un joven americano, Charles Russel, con el nombre de «investigadores de la Biblia»). Su labor está cimentada en una organización cuidada hasta los más mínimos detalles y cuenta con grandes ayudas pecuniarias. Esta organización cree así llenar a sus representantes de un espíritu proselitista verdaderamente activo, aunque no siempre muy agradable. Próximos a los Testigos de Jehová están los «Apostólicos», fundados por Edward Irving hacia 1824, y de los que procede en Alemania la «Nueva Comunidad Apostólica». Ideas similares defienden los «Adventistas», fundados por William Miller († 1849). Todas estas tendencias se remiten a una serie de afirmaciones bíblicas relativamente reducida, elegidas con gran arbitrariedad, pero que ellos repiten e inculcan de modo infatigable. Todas comparten la concepción del próximo fin del mundo, cuya fecha exacta calculan constantemente a base de los datos numéricos

de la Escritura (sobre todo del Antiguo Testamento), y parten igualmente de la salvación segura de sus partidarios, salvación que a menudo presentan como exclusiva.

En estas sectas se habla mucho del espíritu, pero su predicación vive en realidad de una adoración pertinaz e impetuosa de la letra.

5. Todavía más lejos del cristianismo se encuentran los «Mormones», fundados por Joe Smith en 1830, si bien en ellos se dan rasgos milenaristas y algunos de sus nombres y conceptos están tomados de la Biblia. Pero la base de su fe no es la Biblia, sino el *Libro de Mormón,* la revelación privada del fundador. En un principio la secta se vio hostilizada y perseguida, sobre todo por la poligamia que propagaban en sus seguidores. Pero su jefe (Brigham Young, sucesor de Smith) consiguió fundar un estado mormón en el interior de Norteamérica. Tras renunciar a costumbres especialmente llamativas[7], este estado (Utah) se incorporó a los Estados Unidos. Hoy es tal vez una de las últimas formas político-sociales teocráticas que existen en el mundo.

6. Tampoco se puede decir que sea propiamente cristiana la «Christian Science», fundada por Mrs. Baker Eddy a finales del siglo XIX. El principio fundamental de esta doctrina es la negación de la realidad de la materia, es decir, del cuerpo humano y de sus enfermedades, que implica también la negación de la encarnación.

7. Junto a estas denominaciones hay en América un número incontable de otras sectas. La mayoría de ellas se basa en una especie de «idea del entusiasmo» de tipo individual y espiritualista y, por tanto, se remonta a ideas baptistas o metodistas. También entre ellas se advierte recientemente un impulso unificador. Las grandes Iglesias evangélicas de los Estados Unidos sostienen una lucha especialmente dura contra el «entusiasmo» tradicional y difundidísimo de las sectas. Esta lucha ha originado un fuerte interés en fomentar el movimiento ecuménico.

8. Los «Cuáqueros» merecen un lugar aparte.

a) Los cuáqueros (= «los temblorosos»[8]; se autodenominaban «Sociedad de los amigos») constituyen un movimiento que surge como una erupción de la iglesia estatal, al mismo tiempo que como ruptura con las costumbres burguesas corrientes en la época. Su iniciador y propagador fue el religiosísimo zapatero Georg *Fox* (1624-1691). El movimiento cuáquero llegó a ser una expresión radical de todas las posibilidades espiritualistas subjetivas que encerraba la piedad de la Reforma, pero unida a un fuerte impulso hacia la autodisciplina moral y la ayuda social en amplios sectores.

---

[7] El artículo 13 de fe reza así: «Los mormones han de esforzarse por ser honrados, fieles, castos, bienhechores y virtuosos».

[8] El nombre les viene de originarias manifestaciones de posesión profética, que hoy se han hecho raras.

Viviendo todavía el fundador llegó el movimiento a las colonias americanas, siendo organizado por William Penn en Pennsylvania, donde vive actualmente un número aproximado de las cuatro quintas partes de la secta (aproximadamente 170.000 seguidores).

En sus primeros tiempos los cuáqueros aparecían como perturbadores sociales (se negaban al juramento y al servicio militar, así como al culto oficial), siendo por ello perseguidos.

b) Por alternarse en su desarrollo histórico las frecuentes altas y bajas, la unidad interna del movimiento se vio muy afectada, sin conseguir una forma definitiva. Salieron entonces a la luz concepciones dogmáticas contrapuestas. Sin embargo, a pesar de estos fenómenos disolventes, los cuáqueros han conseguido en casi todo el mundo un peso extraordinario después de la Primera Guerra Mundial por su caridad operativa y eficaz.

c) El principio fundamental de su doctrina es la «luz interior», que quita los pecados y une al hombre con Cristo. Como lo que ilumina a todo hombre es esta «luz interior», los cuáqueros rechazan la Iglesia, el magisterio, el sacerdocio, los sacramentos —incluido el bautismo— y hasta la Biblia (sobre todo su tratamiento científico) como fuentes de la fe. Entre ellos actúan los ancianos, los predicadores y los que tienen a su cargo la juventud, pero no hay propiamente un ministerio ni un ordenamiento eclesiástico. El culto consiste, sobre todo, en un silencio de adoración. La búsqueda personal bajo la guía de la luz interior lo es todo. Se subraya el prestigio en el aspecto moral y en las buenas obras (movimiento de abstinencia, prohibición puritana del baile y diversiones similares).

El movimiento cuáquero no por ello se puede calificar de quietista, sino que está lleno de empuje misionero y posee escuelas y universidades prestigiosas. Los cuáqueros trabajan, sobre todo, en favor de la dignidad del hombre y por lo mismo trabajan también por la paz, como se vio especialmente en la Primera Guerra Mundial.

LAS IGLESIAS ORIENTALES

§ 121. *PLURALIDAD Y UNIDAD DEL ORIENTE CRISTIANO*

I. INTRODUCCION

1. En el tomo I (§ 34) tratamos ya del período inicial de las Iglesias orientales, dejando su evolución posterior para este momento. Esta decisión estaba en correspondencia con la situación histórica. La evolución de la Iglesia católica romana, a cuyo desarrollo histórico está preferentemente dedicado este libro, una vez rotas las relaciones oficiales con el Oriente, se ha desarrollado fundamentalmente al margen de la influencia de las Iglesias hermanas. El Islam había colocado una barrera infranqueable entre Oriente y Occidente. La Iglesia latina evolucionó conforme a las leyes del mundo occidental y casi, más concretamente, del mundo romano. Es verdad que los cruzados franquearon esta barrera, trayendo de sus correrías a la vida occidental europea estímulos muy valiosos. Pero su empresa en nada contribuyó al acercamiento entre las Iglesias separadas. Al contrario. Lo que podríamos llamar en forma vaga «egoísmo de los cruzados» no hizo sino ahondar la fosa. Los crueles procedimientos aplicados en la conquista de la Constantinopla ortodoxa en 1204, la expulsión de los obispos griegos por los nuevos patriarcas de rito latino, la prohibición del rito bizantino, las otras muchas humillaciones y perjuicios de todo tipo que supusieron para los griegos y sus Iglesias la absurda aventura del Imperio latino en suelo bizantino[9], todo ello dejó unas heridas espirituales que condenaron a la esterilidad los intentos de unión realizados en época posterior (cf. §§ 54, II; 66 y 123, I). De manera semejante, la profunda desconfianza de los

---

[9] No hay que olvidar, además, que las Cruzadas, con el establecimiento del Imperio latino de Oriente, suponen un notable debilitamiento del Imperio romano oriental en lo económico, lo político y lo militar, y que, a su vez, este imperio supone un perjuicio para los intereses vitales europeos. Lo demuestra la historia de Europa hasta bien entrado el siglo XIX; durante siglos, los otomanos pudieron llegar a ser la gran amenaza para la cristiandad, que directamente había contribuido a debilitar el poder que la apoyaba en Oriente.

Por sus consecuencias, tuvo primordial importancia el hecho de que en un primer momento los emperadores romanos de Oriente pensaran utilizar las Cruzadas en su propia ventaja. El hecho de que los cruzados fueran bien recibidos por los armenios y maronitas, que odiaban a los griegos, y que con ello se restauraran ciertas relaciones entre los cristianos y las Iglesias orientales, contribuyó muy poco a la unión entre Oriente y Occidente y, en cambio, aumentó la disgregación eclesiástica oriental.

ortodoxos rusos contra los latinos tiene como una de sus causas el ataque de la Orden Teutónica en el Báltico[10].

El enriquecimiento que supuso para el pensamiento teológico occidental a partir del siglo XV la corriente de sabiduría griega, proveniente de la Iglesia bizantina, tampoco fue capaz de modificar en nada el estado de aislamiento en el que había caído la Iglesia latina. La constante amenaza de invasión del Occidente por el Imperio otomano obstaculizó más cualquier posibilidad de aproximación. Todavía en un sínodo celebrado en Constantinopla en 1484 se les pedía cuentas a los latinos, con un lenguaje durísimo, de los delitos cometidos.

2. De todas formas, por parte de los católicos latinos hubo durante la Edad Moderna una serie de intentos de poner nuevamente el pie en las Iglesias ortodoxas. Pero, por una parte, estos esfuerzos, a veces muy meritorios, como veremos, no consiguieron más que éxitos modestísimos. Y por otra acrecentaron precisamente el recelo contra los latinos de los «orientales», que veían en los legados romanos una especie de nuevos cruzados, más que a buenos pastores y anunciadores de la buena nueva a los representantes de un sistema que, en su opinión, no pretendía otra cosa que extender su zona de influencia y poderío.

Seguramente en muchos de los juicios e informes emitidos se subestimó el celo religioso de los legados pontificios y su pureza, que se vio obligada a soportar sacrificios heroicos. Pero todas las opiniones están hoy de acuerdo en que los métodos «conquistadores» y «proselitistas» empleados por ellos fueron a menudo extraordinariamente torpes.

Para la comprensión histórica de estos hechos es necesario tener en cuenta que estas deficiencias eran debidas a cierta manera de pensar y de actuar típicamente latina. A partir del desplazamiento del centro de gravedad de los acontecimientos políticos hacia el Oriente por obra de Diocleciano y después por Constantino, del paso decisivo hacia la independencia espiritual y religiosa de Occidente que supone la concepción agustiniana de la Iglesia y de la formación de lo que entendemos con la expresión *civitas christiana*, se había ido perdiendo progresivamente en la cristiandad occidental la conciencia de sus vínculos con el Oriente. El crecimiento de la Iglesia en Occidente se había visto impulsado por una toma de conciencia que se fue replegando sobre sí misma. A pesar de cuanto podríamos decir, lo cierto es que, en alguna manera, Occidente pensaba que la universalidad de la Iglesia se identificaba con la Iglesia latina, la del pontificado. Cuando Occidente pensaba en la Iglesia de

[10] Los teutones marchaban no sólo contra las tribus paganas, sino también contra los principados ortodoxos, al mismo tiempo que los mongoles amenazaban a los señores de Kiev. La victoria de los mongoles y su dominio sobre los principados rusos, que se prolongó durante más de trescientos años, significaba una nueva enajenación de Rusia y consiguientemente de su Iglesia ortodoxa occidental.

Oriente no lo hacía principalmente a partir de una aspiración consciente a la unidad, ni menos a partir de la diaconía.

Occidente no tenía más que una pálida idea del poderío enorme del Imperio bizantino, de su espléndida cultura, de la conciencia que Bizancio poseía de su ser y su misión. Occidente apenas caía en la cuenta de la decisiva función protectora contra el Islam que suponía el Imperio bizantino, al igual que la protección del Imperio ruso de Kiev y luego de Moscú contra los mongoles.

Por todo ello no llegó a alcanzar Occidente durante muchos siglos la idea de una herencia y un destino comunes con la Iglesia oriental, es decir, una concepción unitaria que le hubiera podido librar, en colaboración con los hermanos cristianos orientales, del cerco amenazador del Islam y hasta del peligro de las presiones asiáticas[11].

Partiendo del proceso en el que se fue consumando este aislamiento de la Iglesia de Occidente, tal vez sería útil recordar aquí la actuación anterior de la Iglesia de Roma ante las posibilidades que le ofrecía la labor de los apóstoles eslavos en Moravia (§ 41, II), en la que decidió ser una comunidad de lengua exclusivamente latina. Esta decisión iba a marcar todo el destino de la Iglesia, y no precisamente en sentido positivo. La principal causa de que se consolidara la separación de la Iglesia oriental fue esta decisión.

3. Pero ahora, en nuestro recorrido por las diferentes épocas, nos encontramos en pleno siglo XIX ante una constelación de fuerzas que ha puesto nuevamente en contacto recíproco a ambas Iglesias, la oriental y la occidental, en el campo de la espiritualidad, de la teología y de la política eclesiástica.

El poderío del Islam, que durante tanto tiempo amenazaba a la cristiandad, ha disminuido inevitablemente, no sin fuertes resistencias (podemos decir que comenzó a desmoronarse con la derrota de Lepanto, en 1571, y que sufrió el golpe definitivo con la retirada de 1683). La Santa Alianza contra Napoleón, es decir, el pacto con la Rusia ortodoxa, la Prusia protestante y la Austria católica en contra del «anticristo» Bonaparte[12], y más tarde la influencia poderosa (aunque también muy compleja) del pensamiento y la literatura rusa sobre la vida espiritual europea, hacen que a comienzos del siglo XIX comience también el reencuentro de Europa con el Oriente ortodoxo.

---

[11] No es éste el momento de volver a hablar de los efectos positivos que tuvo para la Iglesia latina esta actitud polivalente del desarrollo histórico. Todo ello forma parte de la historia de la Iglesia, como hemos visto en el primer tomo de nuestra exposición.

[12] El zar Alejandro I de Rusia entendió el incendio de Moscú como una expiación para salvar a la Europa cristiana.

Este encuentro se había ido profundizando a partir de 1900 mediante fecundos esfuerzos de sabios occidentales y orientales por investigar los ricos tesoros de la piedad de la Iglesia oriental.

A pesar de todo, este mundo extraño de las Iglesias orientales nos sigue resultando profundamente desconocido. Aún no tenemos con el mundo cristiano oriental ese contacto íntimo que da al juicio una seguridad interna, como nos ocurre con cualquiera de los períodos de la historia de la Iglesia occidental. En los mismos trabajos de los especialistas surge constantemente la queja de que, en este o aquel campo amplísimo, faltan los trabajos previos que podrían darnos derecho a emitir justificadamente un juicio científico.

No obstante, la significación, a todas luces enorme, de las Iglesias orientales y la grandeza, heroica en tantos aspectos, de su historia esplendorosa y sacrificada justifican —pienso yo— el intento que vamos a hacer a continuación.

A todo ello hay que añadir, además, un importante impulso: la idea ecuménica, cada día más característica de nuestro tiempo, que se va imponiendo con la audacia tenaz de una ola profunda. La idea ecuménica constituye hoy una realidad cultural y espiritual. Primero fue la alusión de León XIII a los tesoros de las Iglesias orientales[13]; luego las indicaciones de Juan XXIII sobre los objetivos últimos del Concilio Vaticano II son las que han dado a este desarrollo toda su importancia inmediata en la historia de la Iglesia.

En este contexto de realidades ecuménicas hay otro elemento que nos obliga a incluir en nuestro análisis la historia de las Iglesias orientales. La Reforma del siglo XVI, a consecuencia de la que fue real, por vez primera, la división eclesial de la cristiandad, constituyó una protesta contra el carácter específicamente occidental de la Iglesia católica. Ahora tenemos buenas razones para pensar que ciertas exageraciones habidas durante la

---

[13] Cf., a este respecto, § 123, III, y § 124, VI. Aparte de importantes trabajos más antiguos de historia de la Iglesia, exposición de la fe e historia de la liturgia, así como de los imprescindibles léxicos modernos de teología, magníficos algunos de ellos, mencionaré al menos algunos escritores con los que me siento especialmente obligado: el inolvidable liturgista Anton Baumstark, rebosante de conocimientos; el converso ruso (que también ha fallecido ya) Kologrivow; Friecdrich Heiler, reconocido más que ningún otro como el precursor de una auténtica comprensión de las Iglesias orientales; y luego W. de Vries, Ernst Benz, Hans Georg Beck, Panagiotis Bratsiotis y sus colaboradores, los metropolitas Serafín y Cristóstomos Konstantinidis, Julius Tyciak, R. Janin, Georg Wunderle, Igor Smolitsch, C. J. Dumont, Robert Clément, P. Duprey, Reinhold Pabel y, sobre todo, el párroco Sergius Heitz. También merecen mención los importantes centros de investigación y contacto de los benedictinos de Chevetogne, de los dominicos en París-Boulogne, del Instituto Oriental de los jesuitas en Roma, de los ermitaños de San Agustín en Würzburgo, con sus respectivas revistas: «Irénikon», «Istina», «Proche Orient Chrétien», «Ostkirchliche Studien», «Kyrios» y otras.

Edad Media, que no hemos tenido más remedio que constatar, hubieran resultado casi imposibles dentro de una Iglesia en la cual los patriarcados orientales, con todo el peso de su tradición apostólica, tan insistentemente subrayada por los papas más recientes, hubieran tenido la influencia correspondiente. El conocimiento de las Iglesias orientales puede constituir una ayuda importante para dar respuesta a la posibilidad de una reunificación[14].

4. Si, al hacer ahora el inventario de la historia de la Iglesia, nos encontramos con la exigencia de incluir en nuestro análisis la historia de las Iglesias orientales, no tenemos más remedio que remontarnos por encima del momento concreto al que hemos llegado en nuestra reflexión histórica. Lo que supone la piedad oriental, el monacato oriental, su fuerza misionera, no puede ser conocido suficientemente partiendo de las posibilidades que tenía en el siglo XIX o que todavía tiene en nuestros días. Para tener una idea adecuada de su significación peculiar hay que remontarse a lo que fueron la religiosidad, el monacato y las misiones orientales antes de que partes muy considerables de esas Iglesias se vieran paralizadas por la opresión mantenida durante siglos del Islam, de las invasiones de los mongoles, del dominio turco, con sus consiguientes guerras interminables, expulsiones y exterminios. Las bases imprescindibles para nuestro punto de partida nos las ofrecen datos anteriores de la historia de la Iglesia antigua y algunos más relacionados con la Edad Media.

II. ¿IGLESIA O IGLESIAS?

1. En la historia de la antigüedad cristiana hablábamos de *la* Iglesia oriental en singular. La expresión significaba el conjunto del Oriente cristiano en su aspecto eclesiástico. Hablar así está justificado por diversos motivos. En primer lugar, porque —prescindiendo de los nestorianos y monofisitas, que forman iglesias aparte— se da realmente la unidad dogmática, litúrgica y canónica entre los diferentes patriarcados, incluyendo las iglesias nacionales rumana, eslava y otras, es decir, que existe la unidad de la Iglesia «ortodoxa»[15]. Durante este período había

---

[14] Cf. en § 124, VI: «¿Es definitiva la separación?».

[15] Se denominan «ortodoxas» las Iglesias que se adhirieron a la doctrina del Concilio de Calcedonia, según la cual Jesucristo es una sola persona divino-humana en dos naturalezas. A partir de la ruptura en 1054 se aplicó preferentemente esta denominación a las Iglesias orientales que, separadas de Roma, se habían mantenido fieles a esta fe y vivían unidas eclesiásticamente a la griega de Bizancio. Desde el siglo XIX, la denominación «ortodoxo» se aplica en Occidente de manera creciente a todas las Iglesias orientales que no están unidas a Roma, incluidas las cismáticas. La Iglesia ortodoxa se concibe como la unidad canónica, litúrgico-sacramental y dogmática de los patriarcados de Constantinopla, Alejandría, Antioquía, Jerusalén, Rusia, Georgia, Servia, Bulgaria y las Iglesias de Chipre, Grecia, Polonia, Checoslovaquia, Albania,

incluso, aunque en un sentido limitado, *una* suprema autoridad eclesiástica de Oriente: el patriarca ecuménico de Constantinopla. Hay una larga cadena de intentos que confirman el esfuerzo de los sucesivos ocupantes de la sede bizantina por extender su influencia o también su poder sobre las demás iglesias o patriarcados, reservándose el derecho de consagrar válidamente a sus pastores. Estas tendencias no reflejan simplemente la pretensión natural y humana de hacerse valer. Su fuerza consiste en que pone de manifiesto la transferencia a la persona del patriarca ecuménico del poder supremo, poder real aún en la esfera eclesiástica, que posee el *basileus* sobre la cristiandad de su imperio. Esta transferencia ya nos es conocida desde Constantino, en cuya época la religión cristiana es elevada al rango de Iglesia estatal. Conocemos la paulatina ampliación de la diócesis eclesiástica dependiente de Constantinopla, especialmente a partir de Calcedonia, en cuyo concilio se otorgó al patriarca ecuménico el derecho de consagrar los obispos de las diócesis de Tracia, del Ponto y de Asia[16]. En aquella época el patriarca de la «segunda Roma» o de la «nueva Roma» llegó a ser en realidad la instancia suprema de apelación en la Iglesia oriental. Cuando más tarde los patriarcas de Jerusalén, Antioquía y Alejandría, prácticamente suprimidos por la dominación árabe, buscaron a menudo ayuda en Constantinopla, el patriarca llegó a ser realmente y cada vez más el obispo «ecuménico» de Oriente. Ya hemos visto cómo *Focio* negaba la primacía de la antigua Roma, reivindicándola para la sede constantinopolitana y cómo consiguió extender su influencia hasta Bulgaria y los Balcanes (§ 41, II).

La autonomía eclesiástica de las diferentes iglesias, tanto de las que habían permanecido en la ortodoxia como de las que se habían vuelto cismáticas, se defendió enérgicamente, pero se mantuvo siempre el intento de centralización. Este intento se prolonga a lo largo de los siglos mediante esfuerzos característicos e ininterrumpidos por «helenizar» en cierto sentido a las iglesias ortodoxas de lengua eslava o árabe, así como a las de Rumania, o, al menos y sobre todo, ocupar sus sedes episcopales con obispos griegos.

Esto hace que surgieran numerosas luchas entre el clero de cada nación y los pretendientes griegos a ocupar las sedes episcopales. De igual manera duró a lo largo de toda esta época la rivalidad entre la liturgia griega y la eslava en las iglesias de Servia, Bulgaria y Rumania.

Finlandia, la archidiócesis del Sinaí y la diáspora de todos los continentes. La ortodoxia considera como «orientales», con las cuales no mantiene comunión eclesiástica desde Calcedonia, por una parte, la Iglesia monofisita de los coptos, etipes, jacobitas de Siria, armenios y malabares (aunque éstos se autodenominan también «ortodoxos»), y por otra, a los nestorianos de Irak, Persia y América. (Cf. la Conferencia Panortodoxa de Rodas, celebrada en 1961).

[16] Cf. nota 9.

2. En estos intentos el mismo dominio turco supuso para el patriarca ecuménico una enorme ayuda. Dejando a un lado la explotación financiera, las persecuciones esporádicas y los repentinos actos de crueldad, lo cierto es que los turcos adoptaron, respecto a los cristianos, una actitud de notable tolerancia, permitiendo incluso la existencia de cada una de las Iglesias cristianas y de su jerarquía. La supresión del *basileus* y el hecho de su sustitución por el sultán no significó en modo alguno la eliminación de la división existente entre las Iglesias orientales (Bratsiotis). Pero para los nuevos señores resultaba más sencillo entenderse con un solo jerarca eclesiástico que se responsabilizara de todas las Iglesias cristianas, y este jerarca no podía ser otro que el patriarca de la antigua capital imperial. Fue especialmente entonces, bajo el dominio turco, cuando se llevó a cabo, mediante la colaboración de los conquistadores y del Fanar[17], la mencionada «helenización»[18] de los Balcanes.

3. También puede hablarse de *una* Iglesia ortodoxa en el sentido de que todas y cada una de las Iglesias autocéfalas se comprenden como expresión espiritual de toda la Iglesia católica que comparte la misma fe.

Reafirmar esta unidad espiritual fue el objetivo de los sínodos del siglo XVII (el de Jassy, en 1642, y el de Jerusalén, en 1672, que, además, tomaron postura contra el protestantismo) y de otros más recientes (el de Constantinopla, en 1923, y el de 1930, en el Monte Athos). Por último, en 1961 los representantes de todas las Iglesias ortodoxas se reunieron en Rodas por invitación del patriarca ecuménico[19]. El objetivo y la aspiración de esta conferencia era conseguir que las Iglesias ortodoxas se hiciesen conscientes de su carácter supranacional. La ortodoxia se definió en esta

---

[17] Tras la conquista de Constantinopla, el patriarca ecuménico tuvo que abandonar varias veces su iglesia episcopal, transformada luego en mezquita. Por último, en 1720, la nación griega obtuvo permiso para reconstruir la iglesia de San Jorge, en el apartado barrio del Fanar, elevándola a la dignidad de sede patriarcal. Junto a dicha iglesia estaba la sede oficial del patriarca ecuménico y su Sínodo. Con ello el «Fanar» tiene en Oriente una importancia similar a la del «Vaticano» en Occidente.

[18] Los turcos hicieron suyo el principio de la *etnarquía,* ya ejercido por los bizantinos. Según este principio, y como consecuencia de la concepción teocrática de la sociedad con su derecho sagrado, los jefes de las confesiones no-islámicas eran, por así decirlo, ministros del culto, del interior y de justicia en unión de sus fieles, siendo responsables solidariamente con ellos ante el sultán y pudiendo ser detenidos. Teniendo en cuenta esta situación, pueden entenderse en gran parte los mencionados esfuerzos de «helenización».

[19] Estaban representados, como miembros con derecho a voto, los obispos, sacerdotes y teólogos, junto con asesores laicos. No estaban representadas las iglesias finlandesa, albanesa y la rusa del exilio. Las iglesias monofisitas (coptas, armenias, etiópicas, sirias y malabares) habían enviado observadores oficiales.

conferencia como una comunión unitaria bajo la jefatura espiritual del patriarca de Constantinopla[20].

4. Pero todo ello sólo tiene validez en sentido espiritual. La unidad mencionada no significa en modo alguno un predominio ni una subordinación jurisdiccional. En Oriente jamás se ha dado la unidad en el mismo sentido que tiene para la Iglesia latina, centralizada en el papado. Hemos de decir más bien que cada una de las Iglesias patriarcales son autocéfalas[21], es decir, tienen su propia cabeza suprema. Las Iglesias orientales son en su totalidad Iglesias locales. Por consiguiente, hemos de hablar de *las* Iglesias orientales en plural. Dentro de toda la comunión sacramental y en el ámbito de un derecho canónico general, las Iglesias orientales son jurídicamente independientes unas de otras.

Pero esto no excluye la existencia de animados contactos interortodoxos. Los representantes reunidos en Rodas mostraron su actitud favorable —incluso la ortodoxia rusa— a la intensificación de las relaciones mutuas. Con ocasión de las celebraciones conmemorativas de 1948 y 1958 en Moscú, Rusia había mantenido ya contactos con la mayoría de las Iglesias ortodoxas, siendo la disconformidad con la dispersión un sentimiento generalizado. Un punto de gran trascendencia es el principio según el cual la jurisdicción sobre un país que carece todavía de jerarquía ortodoxa radica en Constantinopla.

Se han emprendido también con gran celo los preparativos de un concilio general de la ortodoxia, que habría de ocuparse de sus actuales problemas y de sus relaciones con las Iglesias y confesiones latinas y con las Iglesias «orientales menores». Están en curso diálogos teológicos con vistas a la unión con los monofisitas. En Constantinopla funcionan una comisión patriarcal panortodoxa propia y muy activa y otra denominada

---

[20] «Creemos que las Iglesias ortodoxas hermanas locales en las que se conserva la fe salvadora de nuestros padres, y permanecen en esa unidad, cuyo modelo es la unidad misteriosa y sobrenatural de la Trinidad de Dios, Trinidad santísima, única, que reina en el único trono...» (mensaje de la Conferencia Pan-ortodoxa de Rodas).

[21] «Autocéfalo» significa más que «independiente». Las iglesias autocéfalas proceden originariamente de las ciudades políticamente más importantes, a partir de las cuales se fueron expansionando. En las iglesias «independientes», agrupadas en torno a ciudades de categoría inferior, y que habían ido creciendo conjuntamente dentro de un amplio sector, la independencia del jefe eclesiástico del Estado no era tan pronunciada como en las iglesias autocéfalas. La diferencia no siempre se ha podido determinar con precisión, debido a la falta de mentalidad jurídica oriental. Los obispos de las iglesias autocéfalas se denominan ya, a partir del siglo II, exarcas o patriarcas. Los primeros exarcas fueron los de Alejandría, Antioquía, Efeso, Cesarea de Capadocia y Heraclea en Tracia. Cuando el obispo de Constantinopla ascendió al rango de exarca, quedaron sometidas a él las tres iglesias mencionadas en último lugar y perdieron su título. De todas formas, hasta ahora no ha sido fijado quién ha de proclamar de modo vinculante la autocefalia y en qué condiciones. La Iglesia matriz garantiza la autocefalia, sancionada por el concilio ecuménico.

pancristiana, que se ocupa de las relaciones con los demás cristianos. El secretario general de ambas comisiones es el famoso teólogo y metropolita Crisóstomos Konstantinidis.

5. Esta *pluralidad* y autonomía de las Iglesias *es la peculiaridad característica del Oriente.* Y esta peculiaridad tiene hondas raíces. Su principio originario es la reivindicación de origen apostólico de varias Iglesias orientales[22], mientras que en Occidente no hay más que una Iglesia de fundación apostólica, Roma. La pluralidad de origen es lo que se impuso en el Oriente.

Las expresiones constitucionales de la Iglesia primitiva manifiestan una pluralidad sorprendente. Desde muy pronto eran especialmente evidentes las diferencias *lingüísticas* en la liturgia y, sobre todo, en la predicación de la buena nueva. El elemento étnico se puso de manifiesto en el agrupamiento bajo la dirección de una cabeza superior propia. *Las fronteras eclesiásticas y las «nacionales» coincidían.* El ejemplo más antiguo, ya desde el siglo I, nos lo ofrece la Iglesia siria.

En el desarrollo global esta estrecha relación entre la Iglesia y el «pueblo» (o la tribu), y de ahí entre la Iglesia y el Estado, fue un hecho determinante. De ahí que los movimientos producidos en las fronteras políticas y los diversos y complicados avatares de la lucha de Bizancio contra el Imperio búlgaro y servio han tenido repercusiones duraderas en la historia de la Iglesia. Los constantes desplazamientos de las fronteras a causa de las continuas guerra siempre han supuesto una nueva delimitación de las circunscripciones eclesiásticas. Su vinculación, o mejor, su carácter político, manifestará más tarde sus consecuencias últimas en Rusia: Kiev y luego Moscú son los centros, tanto políticos como eclesiásticos.

El resultado de todo lo expuesto es una dispersión variadísima y más que pluriforme de las Iglesias y ritos orientales, cuya perspectiva global es muy difícil advertir. En la actualidad, las transformaciones y desplazamientos fronterizos causados por las dos guerras mundiales han hecho francamente arduo trazar una panorámica.

En Polonia había antes de la Segunda Guerra Mundial (en 1932) más de cuatro millones de cristianos «orientales», católicos y no-católicos, muy diferentes del resto de la población. Diversas observancias ortodoxas mantenían entre sí una relación de rivalidad. Por poner otro ejemplo, pensemos en la pluralidad de movimientos, reacciones y cismas habidos entre los rutenos. Además de los rusos, muestran hoy una enorme

---

[22] De todas formas, Oriente, por sus raíces, estaba también mejor estructurado cultural y políticamente que Occidente. Con anterioridad a la cultura helenística, que les dio un sentido unitario, habían existido en estos países grandes culturas con elementos originarios antiquísimos, que luego se fueron manteniendo constantemente con mayor o menor independencia (elementos egipcios, coptos y sirios;. Bulgaria, Servia y Rusia estuvieron en lucha secular con Bizancio.

dispersión los armenios que viven en la Unión Soviética, Turquía, Irán, Siria, Líbano, Palestina, Egipto y Estados Unidos; en la misma Europa tenemos el caso de una gran ciudad armena en los alrededores de Lyon.

La dispersión es también notable en el conjunto de países en los que el mensaje cristiano fue fecundísimo en otras épocas: Oriente Próximo. En ellos el cristianismo ha desaparecido casi por completo. Pero lo que de él ha quedado está dividido en multitud de grupos, cuyos miembros carecen de unidad social y cultural. En las montañas del Líbano coexisten el patriarcado maronita de Bkerké, el greco-católico de Bzoumar, el armeno-ortodoxo de Antilias, el siro-católico de Charfé y una nunciatura apostólica, todo ello al lado de la jerarquía ortodoxa. La reducidísima minoría cristiana de El Cairo está representada por siete ritos católicos, cada uno con su jurisdicción propia y, junto a ellos, las Iglesias ortodoxas, la copta, la griega, la siríaca y la caldea.

6. A pesar de esta dispersión eclesiástica, tan enmarañada desde sus raíces, hemos de decir una vez más de manera expresa que tal pluralidad de Iglesias se encontraba y se encuentra unida con una unidad profunda. Las Iglesias orientales tienen conciencia de formar una sola Iglesia y *son* una sola Iglesia. Esta unidad deriva de la Iglesia primitiva, a través de la Iglesia del Imperio bizantino (con las reservas que se hayan de hacer desde el punto de vista dogmático a las Iglesias separadas), hasta las Iglesias eslavas de los Balcanes y Rusia y la propia de Rumania.

De todas formas hemos de tener en cuenta que esta unión, mantenida a través de los tiempos, ha sido en no pocas ocasiones, y a veces con fuerza extraordinaria, una unión de carácter más bien exterior, determinada por la común hostilidad hacia Roma y, desde la Edad Moderna, contra las comunidades protestantes.

En la actualidad, y a pesar de los impulsos disgregadores que se han venido produciendo a causa de las diversidades nacionales, la conciencia de la unidad de las Iglesias ortodoxas y los intentos de asegurarla desde el punto de vista teológico y eclesiástico son mucho más fuertes que en tiempos pasados. Lo demuestran la Conferencia Panortodoxa de Rodas y los trabajos teológicos que de ella han surgido.

7. Si intentamos ahora descubrir en la historia de esta multiplicidad determinadas constantes, comprobaremos que este problema histórico es mucho más agudo en Oriente que en Occidente. O, mejor dicho, si prescindimos de la comunidad en la confesión de fe, da la impresión de que lo característico de esta evolución es precisamente la falta de una realidad unitaria constante e integradora. El transcurso histórico es la resultante de la concurrencia y de las acerbas luchas intestinas entre componentes tan desiguales como son el bizantino-griego, el rumano y el eslavo del norte y del sur. Y, a su vez, este desarrollo se vio perturbado constantemente o durante muchos siglos (como en el caso de Rusia) por la opresión

especialmente dura de poderes extraños. Así, en el gigantesco ámbito que se presenta a nuestra reflexión, han alcanzado un grado tan elevado la policromía y el cambio que parece imposible descubrir en él una constante. Tomemos, por ejemplo, para adquirir una primera idea, a Bizancio. Pese a la poderosa voluntad de vivir, realmente impresionante, atestiguada por la historia de su patriarcado ecuménico, la dispersión es muy grande; su oscilación entre crecimiento y decadencia, sus vaivenes políticos y político-eclesiásticos y, con ellos, los cambios étnicos, culturales y religiosos son tan numerosos y profundos, que esta pluralidad de la vida eclesiástica quedaba tan a menudo subordinada al interés de las potencias políticas exteriores y el escenario del acontecer concreto cambiaba a veces con tal rapidez, que el intento de ofrecer todas las vertientes de la «esfera espiritual» no puede ir más allá de una descripción muy vaga y genérica.

En la Edad Media y Moderna la situación es muy distinta de lo que podemos constatar en la historia de la Iglesia antigua. En ésta nos encontrábamos con *un* imperio universal y con un proceso establecido en la formulación del dogma, cuya evolución seguía una regularidad constante y fácilmente comprensible.

Elegiremos, pues, para nuestra exposición otro camino distinto. Ofreceremos en una primera parte una visión general de la historia de cada una de las Iglesias orientales; luego nos esforzaremos por averiguar sus peculiaridades comunes y su aportación específica al concepto de Iglesia, redención, liturgia, monacato y clero.

§ 122. *LAS DIVERSAS IGLESIAS ORIENTALES*

I. EL PATRIARCADO ECUMENICO DE CONSTANTINOPLA

A través de los siglos y hasta nuestros días el patriarcado de Constantinopla constituye, en cierta y cambiante manera, el centro espiritual de la Iglesia ortodoxa. Este grado jerárquico de «segunda Roma» le fue disputado por Moscú, pero nunca con éxito total.

1. La fundación y el ascenso de la sede eclesiástica de Constantinopla estuvieron unidos, como ya sabemos[23], a una realidad política, concretamente a la iglesia de Estado. En la idea del emperador como *summus pontifex* se daba una prolongación directa de concepciones paganas. En los desmesurados calificativos que Eusebio de Cesarea aplica a

---

[23] Para esta evolución, cf. el tomo I, §§ 98, 108 y 112. Esta motivación «política» del grado jerárquico de los patriarcas por la dignidad de la antigua y nueva Roma, no por la sucesión de Pedro, permanece viva todavía hoy en la Iglesia oriental. El patriarca Atenágoras decía explícitamente en 1962, en una entrevista, que la Iglesia oriental está dispuesta a reconocer el «primado de honor» del obispo de Roma, ya que tiene su sede en la primera capital del mundo.

Constantino el Grande («elegido por Dios», etc.)[24], aplicado también más tarde a los dominadores de la Iglesia en la tercera Roma, queda expresada con total claridad la concepción del *emperador* como soberano legítimo de la Iglesia.

La transposición de este concepto, peculiar de la iglesia estatal, a la posición del obispo de Constantinopla fue declarada expresa, aunque indirectamente y sin reparo alguno, en el canon 28 de Calcedonia, en el que se reconoce a esta sede «la misma veneración» que a la de Roma, «a la que concedieron los Padres el primado por ser la capital del imperio»[25]. Quiere esto decir que el grado jerárquico de un obispo corresponde o depende del rango político que tenga su ciudad.

Este principio, que ya hemos hecho notar anteriormente (cf. § 121, II, 4), fue ampliado posteriormente en todas las Iglesias orientales en diferentes formas, incluso como medio contra las tendencias centralizadoras del patriarca de Constantinopla, hasta convertirse en un principio cargado de consecuencias, que ha acrecentado en nuestros días la pluralidad de Iglesias orientales: la libertad política determina la autonomía eclesiástica.

Partiendo de Bizancio, la iglesia de Estado fue la forma dominante de vida en todas las Iglesias fundadas por esa ciudad. Así, la idea del emperador universal, ungido por Dios, llegó a los pueblos evangelizados, los búlgaros, servios y rusos.

2. Para ningún fenómeno histórico es indiferente el ámbito geográfico, cultural y territorial en que se desenvuelve.

Para reconocer la importancia histórica de la ortodoxia y el gigantesco papel que en ella desempeña Constantinopla, no podemos olvidar el carácter absolutamente único de su situación geográfica, tan admirado por todos los visitantes, y la atmósfera de una cultura realmente imperial que reina en la ciudad. La conciencia histórica de ser la ciudad de muchos concilios decisivos[26], la conciencia viva de la plenitud del poder y de la belleza y, con ello, el saberse centro indiscutible, «la ciudad» por excelencia, todo eso afecta, sin duda, también a la esfera eclesiástica.

---

[24] Cf. tomo I, § 18.

[25] Desde finales del siglo V se atribuyó al obispo de Constantinopla el título de patriarca, y desde el año 520 fue denominado patriarca ecuménico, es decir, Patriarca de todas las diócesis del imperio.

[26] De los años 387, 553, 680, 869; el sínodo de los iconoclastas, en el 815; el de la paz, en el 820; los concilios dogmáticos de la época de los Comnenos, la asamblea que tomó postura sobre el concilio unionista de Lyon (1274); los sínodos del siglo XIV, que se pronunciaron a favor o en contra de la doctrina de Gregorio Palamas. En Constantinopla se celebró igualmente a través de los siglos la *endemousa*, asamblea de los obispos del imperio que vivían o residían en Constantinopla, denominada hoy «Santo Sínodo». El II Concilio de Nicea del año 787 fue convocado en un primer momento en Constantinopla.

Los metropolitanos bizantinos que estaban bajo la jurisdicción del patriarcado de Constantinopla no mostraban un deseo excesivo por residir en sus provincias. Constantinopla les atraía. En ella se encontraban multitud de dignatarios eclesiásticos. El resultado fue algo similar a la curia romana, una «corte», cuya atmósfera, por lógica consecuencia (cf. tomo I, § 50, IV, 5), era muy poco favorable a las aspiraciones cristianas a la perfección.

3. En las controversias cristológicas, Bizancio se había acreditado como centro de fe ortodoxa. Con su patriarcado estaban unidas la parte de Antioquía no cismática, parte de Alejandría, de Georgia y el patriarcado de Jerusalén. Al recuperar el imperio una parte de Siria en la segunda mitad del siglo X, se robusteció en Antioquía el elemento griego y ortodoxo. Pero el intento de «ortodoxizar» a los «herejes» a base de medidas de fuerza provocó la animosidad de los jacobitas locales contra Bizancio. Las mismas medidas de fuerza tomadas contra los rutenos, cuya última sede fue conquistada por los bizantinos en 1045, no tuvieron más resultado que provocar emigraciones masivas de estos cristianos hacia Occidente. Durante las Cruzadas, los patriarcas vivían a menudo exiliados en la ciudad imperial. Es fácil comprender que el rito y el derecho canónico de estas metrópolis se asimilara a los usos de Bizancio.

El crecimiento del Imperio bizantino, desde la reconquista de la ciudad en 1261 hasta el siglo XIV, aumentó nuevamente la conciencia de poder del patriarca y, a la vez, su hostilidad hacia Roma. Es cierto que, cuando la situación de Constantinopla y del imperio se vio amenazada, tanto por la falta de visión política occidental (política de aislamiento de Carlos de Anjou, apoyado por la curia, 1281) como por el avance de los turcos, existieron intentos de unión entre los emperadores, pero tanto el patriarca como los monjes y el pueblo siguieron en su actitud drásticamente antirromana. La hostilidad creció precisamente en el último medio siglo de independencia de la capital. Si exceptuamos a mínimas personalidades (cf. el Concilio de Ferrara-Florencia, tomo I, § 66, 4) que se esforzaron por entenderse con Roma, la teología de entonces tenía una orientación preferentemente polémica contra los latinos.

Lo más duro era la separación interna entre las dos partes de la cristiandad. Lo demuestra el fracaso de las dos tentativas de unión de los concilios de Lyon y de Ferrara-Florencia. Aun cuando latinos y griegos habían celebrado comunitariamente la liturgia en las mismas vísperas de la caída de Constantinopla, la oposición del pueblo y de los monjes contra los odiados latinos era enorme. Aun después de la caída del imperio, ambas partes de la cristiandad mantenían entre sí una actitud de ciega hostilidad.

4. La conquista de Constantinopla por los turcos el 29 de mayo de 1453 abre un nuevo capítulo en la historia de la Iglesia oriental. Después de tres días de terrible carnicería, el sultán Mehmed II decretó la paz para la

ciudad conquistada. A los cristianos que aún vivían se les invitó a volver. Se permitió la práctica de la fe cristiana, al igual que en todos los países conquistados, cristianos en otro tiempo. Cristianos y judíos quedaron sometidos a determinadas leyes especiales, como exclusión del servicio militar, prohibición de matrimonio con los musulmanes, incapacidad para testificar ante los tribunales en procesos contra musulmanes, impuestos elevados, y no se permitió el culto público.

Por orden del sultán, los obispos presentes en Constantinopla eligieron un nuevo patriarca, el sapientísimo Gennadios *Scholaris,* enemigo declarado de la unión con la Iglesia latina[27]. El sultán llevó a cabo la entronización del patriarca de la misma forma que la hacía anteriormente el emperador: postración del elegido a los pies del sultán, quien le entregaba el báculo patriarcal. Le confirmó la primacía sobre todos los patriarcados cristianos y la autoridad sobre todos los cristianos súbditos del sultán, que sería también su juez en las causas matrimoniales civiles[28].

Los patriarcas de Constantinopla supieron aprovechar su carencia de poder político, utilizando con habilidad sus consecuencias: se hicieron imprescindibles. Es verdad que con ello no se mitigaba la desconfianza y aun el odio de la cristiandad ortodoxa, obligados cada vez más a una situación de diáspora, contra los «infieles», como tampoco se mitigó la hostilidad contra los zares rusos, que después se habrían de hacer omnipotentes.

Al menos los griegos ortodoxos consideraban al patriarca como representante del *basileus* desaparecido. Por su parte, el patriarca se consideraba a sí mismo de algún modo con esa dignidad. Esta conciencia se ha seguido manteniendo viva hasta la época más reciente[29].

En el crecimiento ulterior del prestigio del patriarca ecuménico tuvo gran importancia el hecho de que, en su calidad de etnarca, llevó a cabo con éxito la mencionada «helenización» de los Balcanes a partir del siglo XVI, con lo que quedaba reprimido, al propio tiempo, el elemento eslavo[30].

---

[27] El interés político del sultán era contrario a una unión de la ortodoxia con la Iglesia de Occidente. Véase también la nota 18.

[28] La situación material del patriarca era buena. Tanto él como los restantes obispos estaban libres de impuestos. Los monasterios conservaban o renovaban su rico patrimonio.

[29] Todavía hoy sigue llevando los emblemas del *basileus* y hasta 1924 era incluso etnarca. En Rusia y Servia el patriarca se equiparaba asimismo al zar. Este, al igual que el *basileus,* le sostenía, entre otras cosas, el estribo.

[30] Durante los siglos XVII y XVIII, el patriarca ecuménico tenía autoridad eclesiástica en los territorios de Turquía, Tracia, Macedonia, Albania hasta Escútari, Montenegro, Servia, Grecia, Bulgaria, Rumania, Asia Menor con sus islas y la colonia griega de Venecia (independiente desde 1582). A fines del siglo XVII le estaban sometidas 63 metrópolis; en el XVIII había 150 diócesis o eparquías.

5. La vida *interna* de la Iglesia ortodoxa padeció graves sufrimientos bajo la dominación turca. En cierto modo se fue agotando. Es verdad que la gran mayoría de la población se mantuvo durante largo tiempo fiel a la fe tradicional, pese a las limitaciones impuestas a los cristianos en sus posibilidades de ascenso económico y aun social. Pero la falta de suficiente atención pastoral y de toda posibilidad de formación teológica se hizo sensiblemente grande, decayendo notablemente la actividad religiosa.
En la época de la Contrarreforma, Gregorio XIII fundó el colegio griego de Roma (1577), aunque dicho colegio estaba destinado exclusivamente a los griegos unidos con Roma. Hay que llegar a 1626 para registrar la creación en Venecia de una academia ortodoxa, erigida por la colonia griega de esa ciudad. Finalmente, en el siglo XVIII se pudo crear una serie de escuelas y seminarios cristianos aun en los territorios sometidos al dominio turco, siendo las más importantes las instituciones docentes de Constantinopla.

Hacia fines del siglo XVI se advierten en la ortodoxia infiltraciones de la doctrina de los reformadores. Fueron entonces rechazadas por el patriarca, pero medio siglo después (entre 1620 y 1638) un sucesor en la sede constantinopolitana, Cirilo *Lukaris,* intentó establecer estrechas relaciones con el calvinismo, las cuales pasajeramente condujeron a la comunión litúrgica. En definitiva, el intento resultó estéril por la resistencia interna de las Iglesias[31]. Los concilios de Jassy (1642) y de Jerusalén (1672) condenaron el protestantismo en sus diferentes ramas.

La teología de esa época, a partir del siglo XVI, carece de importancia. Consistía sobre todo en una defensa contra la teología occidental, contra el Concilio de Florencia, contra el papado, contra «los latinos». En 1722 tuvo lugar un odioso sínodo anticatólico. A mediados del siglo XVIII el patriarca Cirilo V llegó a la extravagancia de condenar globalmente los sacramentos de los latinos. El patriarca de Jerusalén se opuso a esta condena, pero hasta ahora aún no ha sido revocada[32].

6. Tras una época de fuertes tensiones entre el Fanar y la Alta Puerta (a partir de los victoriosos esfuerzos de los pueblos balcánicos por su independencia), las relaciones volvieron a ser tolerables.

Pero ambas instancias se vieron obligadas entonces a aceptar grandes pérdidas en poder y en prestigio. A la independencia de los países balcánicos de Turquía sucedió la desvinculación de sus Iglesias. En 1850, el patriarca ecuménico reconoce la autocefalia de Grecia, a la que sigue el reconocimiento de las Iglesias autocéfalas de Servia en 1879, de Rumania (con patriarcado propio) en 1925, de Albania en 1937 (en contra del

---

[31] Cf. § 124, 5.

[32] Esta tesis ha sido recientemente actualizada por teólogos rusos, mientras que para los teólogos griegos el asunto no está en discusión (Duprey). De todas formas, tales tesis hallan sus raíces en la antigua teología sacramentaría griega, sobre todo en la doctrina del carácter indeleble del bautismo, la confirmación y el orden sacerdotal.

patriarcado de Constantinopla) y de Bulgaria en 1945 (admitido por el patriarca).

7. Desde comienzos del siglo XX, la sede del patriarca ecuménico ha recuperado algo de su antiguo esplendor como obispo universal, aunque no tenga jurisdicción alguna sobre otras Iglesias. Esta recuperación se debe principalmente a *Joaquín III* (patriarca durante los años 1878-1884 y de 1901 a 1912), a quien se dio el título de «el Grande». Joaquín III restableció relaciones estrechas entre las diferentes iglesias autocéfalas y creó nuevos contactos con los Viejos Católicos y con los anglicanos. Con respecto a Roma se mantuvo en una actitud de rechazo. El patriarca Atenágoras I ha sido también capaz de elevar el prestigio del proto-trono.

8. Los intentos de una nueva aproximación interortodoxa se han intensificado después de la Primera Guerra Mundial. Una prueba y un apoyo para estos intentos ha sido la convocación de un sínodo ortodoxo en Constantinopla. De todas formas, la lista de los participantes ponía de manifiesto los límites de lo que se podía conseguir. Faltaban el patriarca de Bulgaria, que está en situación de «cisma», y los patriarcas de Antioquía, Jerusalén, Alejandría y, naturalmente, el de Moscú. La convocatoria de un concilio general para 1926 en el Monte Athos fue aplazada.

Al mismo tiempo, la Iglesia bizantina ha sufrido las consecuencias de las crueldades cometidas por ambas partes en la guerra greco-turca y, más en concreto, la cruel política antigriega del gobierno turco. En cambio, el patriarcado se ha visto asegurado mediante el Tratado de Lausana (1923), que puso fin a esta guerra[33].

De todas formas es ahora cuando por primera vez el patriarca se ve despojado por completo de sus derechos no puramente religiosos. La antiquísima concepción oriental, y también turca, según la cual cada comunidad religiosa y eclesial unida formaba una especie de nación por sí misma, es una concepción que desaparece. Por otra parte, hubo intentos de utilizar el Fanar para el nuevo Estado, aunque han resultado estériles. La Iglesia no se ha sometido al nuevo Estado.

El Grupo de los Armenios, que tuvo considerable importancia hasta el siglo XX, se ha visto cruelmente reducido por las matanzas y las emigraciones y, sin exceptuar a los armenios *católicos*, quedó debilitado en lo eclesiástico por las tendencias laicistas[34].

En la actualidad, el patriarca ecuménico de Constantinopla es quien posee casi indiscutiblemente la primacía sobre las Iglesias ortodoxas

---

[33] Pero, debido al cambio de población acordado en este tratado, perdió la mayor parte de sus comunidades en Turquía, aunque le siguen sometidas Creta, Grecia oriental (Athos), el Dodecanato y las comunidades griegas de Europa occidental, EE. UU. y Australia.

[34] Hoy viven en toda Turquía unos 195.000 cristianos, entre los cuales 29.000 son católicos.

(proto-trono). El patriarca Atenágoras I (1940-1972) se ha esforzado por intensificar más estrechamente las relaciones entre las Iglesias orientales hermanas[35]. El patriarcado es, además, miembro del Consejo Mundial de Iglesias, incluido el departamento «Faith and Order». Las relaciones entre el Fanar y el Vaticano han mejorado durante los últimos años.

9. En una visión retrospectiva podemos darnos cuenta del papel histórico e histórico-eclesiástico desempeñado por Bizancio: en el año 718 y durante los siglos siguientes, oprimido con enormes dificultades por los árabes, rusos y normandos, se salvó de los árabes no sólo a sí mismo, sino a Europa y a la Iglesia occidental; bajo los emperadores macedonios (867-1056) combatió agresivamente contra el Islam; propagó las misiones por los Balcanes y por el sur de Italia y fundó las que evangelizaron Rusia. En el siglo X dependían de Bizancio más de seiscientos obispos de Asia Menor, el Ponto, Servia, Bulgaria, Grecia, Albania, Rumania y Hungría. En la actualidad se encuentran iglesias de rito bizantino en Rusia, Ucrania, Hungría, Bulgaria, Eslovaquia, Yugoslavia, Albania, Rumania, Servia, Grecia, Turquía, Siria, Líbano, Palestina, Jordania, Egipto y también, en la diáspora, en todas partes del mundo (en los Estados Unidos, unos tres millones).

Mención especial merece la Iglesia ortodoxa del *Monasterio de Santa Catalina* en el *Sinaí* (con un arzobispo). Esta Iglesia comprende, además de los monjes, algunos fieles. En 1575 y luego en 1782 fue reconocida como Iglesia autocéfala.

II. LA ORTODOXIA EN RUSIA

1. Desde el punto de vista eclesiástico y cultural, el destino de Rusia está profundamente influido por el hecho de que la cristianización, que lo transformó, procedía del ámbito cultural bizantino[36]. Esta influencia se ha ido extendiendo a los diferentes sectores de la historia rusa. Como expresión más alta de esta influencia mencionaremos el caso de Moscú, ciudad que, al ascender a la categoría de capital del imperio, se juzga y declara heredera del Imperio bizantino y tercera y definitiva Roma.

Ya durante la controversia sobre las imágenes hubo monjes bizantinos que llevaron la buena nueva a los territorios de la Rusia

---

[35] Una manifestación importante de estos esfuerzos y a la vez un reconocimiento de la autoridad eclesiástica y moral del patriarca ecuménico fue la Conferencia Panortodoxa de Rodas, convocada por él. La presidieron sus representantes. La conmemoración del patriarca ecuménico por los concelebrantes fué mucho más allá de lo estrictamente exigido por la liturgia; el programa preparado fue aceptado en gran parte; en él figura el proyecto del sínodo ecuménico, que el patriarca piensa convocar en los próximos años.

[36] Sobre la influencia búlgara y eslava hablaremos más adelante.

meridional, entre otros a las montañas de Crimea. Con ellos llevaron el culto a las imágenes, a los iconos, que habría de convertirse en un elemento esencial de la piedad rusa. Sus cavernas, excavadas en las montañas, se convirtieron poco a poco en monasterios, lo cual constituye también un fenómeno que habría de tener gran importancia para la historia de Rusia y de la Iglesia (el más famoso fue el monasterio fundado en Kiev en 1051 por los monjes del Monte Athos). Kiev adquiere a partir de su cristianización un importantísimo significado en la defensa contra las hordas asiáticas y su monasterio ha tenido la gloria de ser un auténtico vivero de piedad rusa.

El primer obispo misionero fue enviado a aquella tierra por el patriarca Focio en el momento en que se desarrollaba entre Constantinopla y Roma la pugna por la evangelización de los países balcánicos.

La primera princesa rusa que abrazó la fe cristiana, la princesa Olga, fue bautizada en Constantinopla. Y quien puso los cimientos de la cristianización propiamente dicha fue su nieto Vladimiro, bautizado probablemente en el 998 y casado con una princesa bizantina.

Frente a este carácter bizantino del cristianismo ruso nada pudieron los intentos del Occidente durante los siglos X y XII. Pero la liturgia y la literatura fue transmitida por los discípulos de Metodio desde Bulgaria; por ello surgió en el Estado de Kiev un cristianismo bizantino-eslavo.

Kiev fue el primer lugar de concentración nacional y eclesiástica. Cuando decayó su importancia, se formó un nuevo centro, Novgorod, cuya herencia recogió Moscú. El metropolitano seguía siendo todavía consagrado en Bizancio y era confirmado por el *basileus.* Hasta el siglo XIII casi no había en Rusia más que metropolitanos griegos. Cuando Constantinopla fue atacada por los turcos, la vinculación que existía desde hacía tantos años se confirmó, y cuando Occidente se echó atrás, fue Rusia la que aportó dinero y ayuda en armamento.

2. Hasta el siglo XI el territorio de los eslavos orientales era un territorio cristianizado (véase tomo I, mapa 7). Después, con una cierta naturalidad, la ola de la cristianización fue avanzando en dirección nordeste y este. La Iglesia rusa, y concretamente el reino cristiano de Kiev, se convirtió en «avanzada de la cristiandad» frente al Oriente pagano (Benz). Es importante notar que el impulso expansivo de las misiones hacia el este y nordeste se mantuvo incluso bajo el dominio de los mongoles.

Las *invasiones mongólicas* del siglo XIII caracterizan a lo largo de dos siglos y medio (1224 a 1484) la historia del pueblo ruso y de su Iglesia. En 1240 Kiev fue devastada; el centro de gravedad de la vida rusa se fue desplazando a Moscú. Pero, a pesar de la terrible destrucción, muertes, expulsiones, violencias de toda clase en las ciudades, en los monasterios y entre la población campesina, que trajeron sobre la población cristiana y

sobre la Iglesia los dominadores extranjeros paganos[37], estos siglos no se reducen exclusivamente a una historia de opresión. Una vez que la amenaza mongólica sobre el sur de Europa (con el Adriático y la Italia superior) quedó reducida en 1242 a un olvidado episodio y los principados rusos se convirtieron en una provincia del Imperio mongol, la Iglesia vivió en estos territorios bajo la protección de una legislación sorprendentemente amplia[38]. Los mongoles (algunos de los cuales se habían hecho cristianos nestorianos o los tenían a su servicio) establecieron incluso una alianza con las potencias occidentales en contra del Islam. Pero el intento finalizó en 1259 con una derrota de los asiáticos. A partir de entonces el Islam tomó plenamente la ofensiva. Cuando el Islam se atrajo a los príncipes mongoles a su campo, el cristianismo sufrió graves pérdidas, que llegaron hasta el exterminio completo de comunidades cristianas. Inocencio IV se esforzó inútilmente en aglutinar a las potencias cristianas y a los príncipes rusos cristianos para emprender una cruzada contra los conquistadores paganos, en unión con la Orden teutónica. A excepción del príncipe de Halitsch, en Galitzia, que había sido coronado rey para ello por el papa en 1253, todos los príncipes rusos cerraron filas contra los teutones y prefirieron vivir bajo el dominio mongol. Fue ésta una decisión de alcance universal contra el Occidente católico. Sus repercusiones se vieron fortalecidas también por los emperadores griegos (tanto los que habían sido expulsados de Constantinopla como los que habían regresado tras la destrucción del Imperio latino), que establecieron relaciones con los mongoles.

Un año antes del concilio unionista de Lyon se llegó incluso a una relación matrimonial entre Bizancio y los mongoles. Paralelamente a los avances comerciales en el Asia interior (los tres famosos de Marco Polo) y al viaje de un franciscano encargado por Luis IX en 1253 de visitar al Gran Khan (diálogo religioso), se establecieron relaciones diplomáticas con el papa. Tenemos también noticia de la conversión de algunos nobles mongoles.

3. A partir de mediados del siglo XIII se desarrolló un importante trabajo misionero entre los mongoles. Esta labor evangélica fue fecundada mediante la reforma de los monasterios entre 1314 y 1393. Surge entonces una larga serie de destacados pioneros religiosos y organizadores. Después de la caída de los mongoles esta misión se continuó a partir del siglo XVII con aportaciones de primera categoría en lo religioso y cultural, llegando hasta Kamtschaska, las islas Aleutianas, Alaska y hasta Pekín, el Japón y

[37] Se registra también una oleada de penitentes que huyen del mundo; crece el número de monjes, que, en muchas ocasiones, en su marcha hacia el norte, se convierten en misioneros y crean centros de cultura.

[38] El clero pagaba sus impuestos y no estaba obligado al servicio militar; las posesiones eclesiásticas estaban protegidas. La religión nestoriana gozaba también de seguridad, al igual que más tarde los misioneros católicos.

Corea. Los numerosos monasterios que señalan la ruta de los monjes pioneros llegaron a ser centros de vida religiosa y cultural.

Desde 1448 (cinco años antes de la caída de Constantinopla) la Iglesia rusa se hace autocéfala. La destrucción política del Imperio bizantino dio un considerable impulso a la conciencia rusa. Su fundamento y su lógica eclesiástica y teológica era del siguiente tenor: Constantinopla ha perdido el imperio a causa de su traición a la ortodoxia, manifestada en el concilio unionista de Florencia; en virtud de esta unión la Iglesia bizantina es herética[39]; la herencia del Imperio romano pasa a Moscú.

Esta teoría fue llevada a la práctica por el gran duque de Moscú Iván III (1462-1505) mediante su matrimonio en 1472 con Sofía, nieta del último emperador paleólogo, caído junto a los muros de Constantinopla. Iván III se denominó a sí mismo «zar»; su metropolitano le saludó como nuevo Constantino y proclamó a Moscú tercera Roma (1492) y centro del Oriente ortodoxo, que poco a poco se iba haciendo más agresivo contra los mongoles. El nuevo soberano hizo suya la tarea dándole el sentido de la iglesia estatal del antiguo Imperio romano y de su sucesora Bizancio. Iván IV (1533-1584) se hizo coronar por el metropolitano de Moscú como zar de toda Rusia. En su «cruzada ortodoxa» (Benz), Iván IV libera el país de los mongoles. En 1589, cuarenta años después, Constantinopla se ve obligada a reconocer el patriarcado de Moscú[40] y el patriarca ecuménico introduce al nuevo colega en su cargo (1589). Moscú viene a ser el protector religioso de todos los ortodoxos, incluidos los de los Balcanes y Turquía.

4. Para la evolución eclesial posterior fue determinante la formación de dos tipos de monacato, mejor dicho, de dos clases de monasterios en Rusia. Los primeros, al igual que las ermitas de Crimea, fueron fundados por los propios monjes, que fueron, al mismo tiempo, sus constructores. Más tarde fueron fundados a menudo por los príncipes (quienes conservaban después ciertos derechos de fundación en y sobre el monasterio); estos últimos eran sin excepción *cenobios* (es decir, en ellos se llevaba la vida en común, a diferencia de las ermitas). Como es lógico, estos monasterios estaban más a favor de los intereses de sus fundadores y de su política.

---

[39] Esta concepción estuvo vigente, como es lógico, sólo hasta la solemne declaración de la invalidez de la unión, hecha por un sínodo celebrado en Constantinopla en 1484. El metropolitano de Kiev, uno de los defensores fervorosos de la unión, se vio obligado a abandonar Rusia.

[40] En la lista de los patriarcas se menciona a Moscú en quinto lugar, antes de los patriarcas de Bulgaria y Servia. En Roma, la elevación de Moscú a sede patriarcal fue saludada rápida y gozosamente; había una esperanza falaz de que Iván IV se inclinaría a favor de una unión (negociaciones con el jesuita Possevino). Era la época de la guerra ruso-polaca de 1579-1582.

Junto a éstos había núcleos monásticos en los que se mantenía vivo el espíritu de los ermitaños de la época primitiva. Eran los *skiti* o poblados de ermitaños. Estos solitarios no querían saber nada de poder ni de política, se esforzaban por seguir el espíritu evangélico de mansedumbre, tenían inquietud misionera y se preocupaban por el pueblo sencillo.

Entre los dos tipos de monasterios surgieron rivalidades de método; entre ellos se originó una discusión de graves consecuencias para la Iglesia rusa. Los *skiti* propugnaban cierta exención (lo que, mirando a la Iglesia latina, llamaríamos la *libertas* de la Iglesia). Estaban en contra de toda injerencia del poder secular en la esfera eclesiástica. En este terreno exigían la primacía del amor y echaban en cara a la jerarquía su duro proceder contra herejes y cismáticos. Eran partidarios de un tipo de tolerancia en la que no faltaba una pasividad.

5. Las dos orientaciones chocaron entre sí desde el momento en que los monasterios cenobíticos se organizaron sólidamente. El choque sobrevino en los últimos años de Iván III, provocado por el monje José de *Wolokalamsk* (1440-1515). Se cumplió un signo característico inscrito en el destino de la idea político-eclesial de Moscú. Wolokalamsk se convirtió nada menos que en el teólogo teórico de la autocracia del zarismo ortodoxo, y a consolidarla dedicó luego todas sus fuerzas.

A comienzos del siglo XVI comenzó la persecución de los *skiti* por parte de los monasterios partidarios de la iglesia estatal, es decir, los partidarios de José de Wolokalamsk. Estos acabaron por imponerse y su influencia fue la única que prevaleció. A partir de entonces, la iglesia estatal marcó cada vez más claramente el destino de la Iglesia rusa. Pero la evolución lógica posterior trajo consecuencias no previstas en la intención del fundador del movimiento. Todavía el patriarca Nikon, según veremos, bajo cuyo patriarcado culminó el josefinismo ruso, protestaba contra la injerencia del poder estatal en la esfera eclesiástica. Pero en 1666 un sínodo llegará a proclamar la subordinación del poder espiritual a los zares (el propio patriarca fue desterrado y sus escritos fueron retirados). Pedro el Grande sacará las consecuencias, y bajo el reinado de la zarina Ana Ivanova (1730-1740) tendrá lugar una cruel persecución de monjes, con el cierre de buena parte de los monasterios.

6. Con la ascensión al trono de los Romanov (1613) se advierte un giro inequívoco en la dirección de este tipo de iglesia estatal. Este estatalismo fue introducido y acompañado de una serie de extrañas reformas eclesiásticas solicitadas al principio por los patriarcas y más tarde por los regentes. Sin embargo, casi siempre encontraron estas medidas en el pueblo y en los monjes una resistencia apasionada. Constantemente se separaban de la Iglesia nuevos grupos de «viejos creyentes» (propiamente «viejos ritualistas») manifestando su protesta.

El punto de partida fue una revisión de los libros litúrgicos y de las normas canónicas: el patriarca *Nikon* (1652-1658) tomó partido a favor de la tradición *greco*-bizantina y en contra de los antiguos usos nacionales rusos. Como es lógico, la resistencia fue promovida por los «viejos creyentes». En la Iglesia rusa se hacía la señal de la cruz con dos dedos, no con tres, como en Bizancio, y el Kyrie y el Aleluya se cantaban de otra manera.

Como por aquella época, al igual que ya había hecho Iván IV, también el nuevo zar pretendía ser reconocido como protector de todos los cristianos ortodoxos, apoyó la «bizantinización». Pero el pueblo rechazaba todo lo que sonara a griego, como, en general, todo lo que viniera del extranjero[41].

Ya en 1649 apareció un nuevo Código, que introduce conscientemente en Rusia el inicio de la Era Moderna. Las facultades de los tribunales eclesiásticos fueron limitadas y se prohibieron las donaciones de bienes raíces a los monasterios. A pesar de lo tajante que era la medida, fue aceptada generalmente por el pueblo sin resistencia alguna, y tanto mejor si tenemos en cuenta que desde hacía ya ciento cincuenta años había en el interior del monacato un movimiento favorable a la pobreza absoluta de los monasterios[42].

En cambio, un decreto del patriarca, según el cual en el futuro todo el mundo debía seguir —bajo pena de excomunión— los ritos revisados, suscitó una apasionada reacción contra esta lesión en el terreno de los misterios litúrgicos. Los llamados «amigos de Dios» reaccionaron con gran indignación. Surgió el *raskol* (= cisma) con manifestaciones fanáticas socialmente peligrosas, como una epidemia de suicidios[43], que ni el gobierno ruso ni la Iglesia oficial serían capaces de acabar con ella durante siglos. En todo caso, el sínodo de Moscú de 1666 aceptó la acomodación de los usos litúrgicos rusos a los griegos.

En esta disputa se revela un elemento de la piedad típicamente oriental: la liturgia oriental crece de manera imperceptible, pero, una vez consolidada, sus formas parecen sencillamente intocables. Por ello el Oriente desconoce casi enteramente reformas del estilo de las que ha ido llevando a cabo Roma a lo largo de los siglos de la Edad Moderna (Pío IV, san Pío V, Urbano VIII, Benedicto XIV, san Pío X y Pío XII).

---

[41] Este fue el motivo del fracaso de la difusión del *protestantismo*, importado por comerciantes alemanes llamados a Rusia por Boris Godunov.

[42] El iniciador de esta tendencia fue Nilo de Zora (1433-1502), canonizado luego, al igual que José de Wolokalamsk.

[43] Hay noticias de que en el año 1679 tuvieron lugar varios millares de suicidios por incendio. Pero hasta ahora hay diócesis que mantienen los viejos rituales, aunque, a pesar de eso, siguen «unidas» a la Iglesia ortodoxa rusa.

7. La Europa occidental era muy superior a Rusia en el terreno de la «civilización». *Pedro el Grande* (1682-1725) quiso aprovecharse de ella para sí y para su país. Sus amigos extranjeros eran de diferente confesión y acusaban ciertas influencias de la Ilustración. Pedro el Grande, con sus relevantes dotes, aprendió de ellos a considerar la religión como algo secundario. Entre sus numerosas y revolucionarias reformas, tocó también casi todos los asuntos eclesiásticos, que todavía dominaban la vida pública del país. Por ello sus reformas chocaron en seguida con la resistencia del clero. Pedro el Grande afrontó esta resistencia, dejando vacante la sede patriarcal a la muerte de su último ocupante (desde 1700) y sometiendo los ingresos eclesiásticos al control del zar. A las referidas medidas siguió la confiscación de una gran parte de los bienes de las iglesias y monasterios; en el futuro los popes recibirían un sueldo del Estado, con lo cual la Iglesia se convertiría en una institución estatal. Se obligaba a todos los obispos a instituir dentro de sus diócesis al menos una escuela para los hijos de los eclesiásticos. Quedaba prohibido ingresar en los monasterios antes de cumplir los veinte años. En 1702 el zar proclamó la *libertad universal de conciencia,* de la que sólo quedaban excluidos los protestantes. En cambio, fue tolerante y aun favorable a los católicos y procuró reintroducir el *raskol* en el Estado.

El 25 de enero de 1721 fue definitivamente suprimido el patriarcado de Moscú. En su lugar se estableció una autoridad formada por altos príncipes eclesiásticos, el «Santísimo Sínodo dirigente», nombrado por el zar. A partir de entonces, la «cabeza suprema» de la Iglesia rusa es el zar. Como representante suyo en el santo sínodo era designado un seglar con el título de procurador supremo. Al santo sínodo quedaban sometidos todos los asuntos eclesiásticos internos: la liturgia, la normativa sobre los ayunos, el culto a los santos y a las reliquias, los usos religiosos populares y la enseñanza. El cometido de los obispos en el futuro sería exclusivamente la administración del patrimonio eclesiástico que había quedado reservado a las iglesias y monasterios, la formación del clero y la pastoral. Las obligaciones de los fieles eran: conocer la doctrina ortodoxa y recibir la comunión una vez al año. El patriarca de Constantinopla reconoció el nuevo ordenamiento en 1723.

8. Los sucesores de Pedro el Grande mantuvieron fundamentalmente la misma política eclesiástica[44]. Durante el reinado de las zarinas Isabel y Catalina se emprendieron algunas iniciativas para suprimir la incultura general. Rusia fue aceptando cada vez más las influencias occidentales, pero al mismo tiempo creció el descontento de clero y pueblo. Para

[44] Desde 1735, es decir, bajo el reinado de la zarina Ana Ivanovna, Rusia concedió al patriarca ecuménico una pensión oficial.

paliarlo, la zarina Isabel suprimió alguna de las normas establecidas por Pedro el Grande, ante todo las que se referían a libertad religiosa.

Catalina la Grande (1762-1796) introdujo nuevamente la tolerancia para los creyentes de otras confesiones[45], con el fin, sobre todo, de favorecer la inmigración de los alemanes e impedir la emigración de los partidarios del *raskol.* Todos los bienes de la Iglesia pasaron a ser propiedad del Estado. También los monasterios recibirían del Estado su sustento.

Pero al mismo tiempo la zarina apoyó también las misiones y Siberia llegó a ser por aquel entonces rusa y cristiana. Catalina consiguió por fin el objetivo con el que habían soñado los soberanos rusos tras la caída de Constantinopla: en 1774 Turquía reconocía el protectorado de Rusia sobre todos los cristianos ortodoxos orientales.

Esta princesa protestante alemana aplicó desde su puesto de soberana el pensamiento ilustrado a todos los campos de la vida pública, y lo aplicó con tal decisión, que el proceso secularizador de épocas posteriores parece haber sido iniciado por ella. Su respeto externo, y aun su promoción de la ortodoxia, no era sino una hábil utilización de los recursos eclesiásticos[46] en el interés de su iglesia estatal absoluta, liberal y librepensadora.

Es verdad que la Revolución francesa y sus consecuencias desestabilizadoras del orden establecido trajeron en el siglo XIX una reacción favorable a la Iglesia y a su influencia en la vida pública. Pero nada modificaron en lo relacionado con la iglesia estatal, que reconocía al zar como único poder, denominándola expresamente «cabeza de la iglesia». La Iglesia estaba completamente en manos del soberano o de sus órganos. Ciertas concesiones conseguidas de cuando en cuando por la Iglesia en los avatares de una política poco clara duraron muy poco. En la propia Iglesia no se produjo una renovación. De todas formas el monacato experimentó un reflorecimiento mediante la piedad atonito-hesijasta, de gran influencia sobre el pueblo y el clero.

9. La Iglesia como tal continuó perdiendo influencia constantemente. El siglo XIX fue para Rusia un siglo de apasionados enfrentamientos internos. Al intento de los zares de abrirse cada vez más a los modos de vida «occidentales» se oponían las fuerzas conservadoras (los filósofos eslavófilos de la religión). Pero los fuertes impulsos religiosos encontraron escasa satisfacción en la Iglesia oficial, y por ello se orientaron hacia las sectas, mientras la joven *intelligentia* era guiada por fanáticos movimientos occidentales y locales hacia un único objetivo: el nihilismo.

---

[45] Esta vez fueron también reconocidas las confesiones reformadas.

[46] Esto vale también, según sus propias palabras, para la tolerancia de los jesuitas: «a éstos, si es necesario, se les puede expulsar en cualquier momento sin cañones ni barcos».

En 1869 se suprimió la sucesión hereditaria del estado eclesiástico. Los hijos de los popes podían dedicarse desde entonces a profesiones civiles.

Por último, debido a su *alianza* con el Estado, la Iglesia era odiada en las zonas periféricas del imperio desde el momento en que Alejandro II (1855-1881), que había comenzado su reinado como «zar liberador» (supresión en 1861 de la servidumbre, introducida en época relativamente tardía), procedió de manera creciente a violentas «rusificaciones». En las provincias bálticas los protestantes y en la Polonia rusa los católicos fueron víctimas de graves discriminaciones. Sólo en Finlandia se mantuvo la libertad de conciencia.

10. Como consecuencia de la revolución bolchevique de 1917 tuvo lugar una terrible persecución en tres etapas hasta 1939.

Es cierto que un «concilio eclesiástico de toda Rusia» (1917) obtuvo facultad para restablecer el patriarcado de Moscú. También se destacó la fidelidad a la Iglesia del patriarca Tikhon ante las injerencias de los gobernantes bolcheviques en la predicación de la fe cristiana. Pero ya en 1918 se llevó a cabo la separación de la Iglesia y el Estado, de la Iglesia y la enseñanza, separación que indudablemente había sido pensada para oprimir a la Iglesia y a la fe, consideradas como «restos de la sociedad capitalista»; la Iglesia y su patrimonio, incluyendo los instrumentos que sirven para el culto, son propiedad del pueblo; el que retiene esos bienes es enemigo del Estado. Fue precisamente la negativa del patriarca a entregar los objetos sagrados lo que provocó el ataque general de los bolcheviques (1929). Los metropolitanos de Petersburgo y Kiev fueron ajusticiados, y expulsados del país 84 obispos y más de mil sacerdotes.

Fue también destruida la administración eclesiástica. La Iglesia quedaba por completo en manos del Estado ateo. Fue prohibida toda predicación fuera de las iglesias y sobre todo la educación de la juventud. Se produjo una persecución múltiple y hasta masiva, condena de sacerdotes a prisión, muerte, deportaciones, emigración forzosa. Los seglares fieles a la Iglesia tuvieron idéntico destino[47].

La actividad de la Iglesia quedaba limitada al ámbito «puramente religioso» de la liturgia en el interior de los pocos templos no incautados. De nada sirvió al patriarca desentenderse de las aspiraciones políticas de la jerarquía emigrada y mostrarse dispuesto a reconocerse súbdito civil de la Unión Soviética y solidario con ella, sin abandonar al mismo tiempo su fe ortodoxa. En 1929 fueron cerradas aproximadamente 1.500 iglesias y nuevamente fueron desterrados numerosos popes y obispos. En 1937 hubo una segunda persecución, cuyos datos desconocemos. En 1939 se

---

[47] Sólo entre 1921 y 1926 fueron fusilados o murieron en prisión unos 50 obispos. Entre 1921 y 1922 el cumplimiento de la orden de confiscación de los obispos sagrados costó la vida, según Meyendorff, a 2.691 popes.

prescindió de la persecución directa y violenta. En 1943, el administrador del patriarcado de Moscú fue elegido patriarca de todas las Rusias. En 1944 se otorgó ese cargo al patriarca Alexiei, metropolitano de Leningrado.

11. Desgraciadamente, la gigantesca transformación operada en el país produjo también escisiones revolucionarias en el interior de la Iglesia. En 1921 se formó la «Iglesia viva», que a su vez se dividió entre «radicales» y «moderados». Surgió después la «Iglesia de los renovadores». Todos estos grupos se desintegraron o volvieron a la Iglesia. Sería sumamente ingenuo pensar que la permisión de tales actitudes de moderación o exigencia signifique una verdadera tolerancia. El bolchevismo, por principio, no está vinculado a ninguna verdad permanente. Lo ha demostrado en multitud de ocasiones importantes. Se limita a perseguir su provecho con métodos que cambian sin el menor escrúpulo. Ya antes de la pausa permitida poco antes de finalizar la guerra, el gobierno bolchevique o, mejor dicho, el dictador José *Stalin*, que tanta sangre derramó, había «promovido» asociaciones ateas con la palabra «tolerancia». Lo que, según las propias palabras de los gobernantes, no había cambiado en modo alguno es el carácter fundamental, esencialmente ateo, del Estado bolchevique y de su doctrina. Multitud de relatos nos informan de cómo durante el período siguiente, período de tranquilidad externa, la Iglesia no disfrutó de auténtica libertad, como no sea para servir eventualmente a los planes de los gobernantes en política interior o exterior. A pesar de haberse cerrado los museos antirreligiosos y las asociaciones ateas, por no ser necesarias, sigue vigente el lema, a veces en inscripciones bien visibles: «La religión es opio para el pueblo». Recientemente han vuelto a entrar en vigor diversas orientaciones, publicaciones, asociaciones y campañas antireligiosas presentadas como «científicas». En época muy reciente una ley coloca a la Iglesia prácticamente en el mismo plano que las sectas.

A partir de 1943 el Estado introdujo a la Iglesia en su programa de forma más activa. Stalin reconoció la jerarquía, autorizó la elección de un patriarca, estableció una autoridad estatal particular para los asuntos de la Iglesia ortodoxa y otra para las demás comunidades religiosas cristianas y no cristianas, fueron abiertas nuevamente numerosas iglesias, distintas escuelas teológicas y seminarios, una academia teológica en Petersburgo (ahora Leningrado) y algunos monasterios[48].

12. La jerarquía ortodoxa rusa se encuentra en una situación sumamente difícil. Es comprensible su esfuerzo por no ofrecer al Estado receloso, a cuya arbitrariedad está entregada, ocasiones demasiado fáciles para su injerencia. Sí es cierto que, jugando con los objetivos del Estado en

---

[48] En 1954 había diez seminarios, un instituto teológico, 90 (?) monasterios, 20.000 parroquias y 30.000 popes.

política exterior, ha conseguido robustecer y profundizar nuevamente la vida religiosa en la Iglesia ortodoxa.

Actualmente la Iglesia rusa cuenta todavía con cincuenta millones de ortodoxos activos y todavía se bautiza al 70 por 100 de los niños. Pero, a partir de la muerte de Stalin, vuelve a recrudecerse la persecución, aunque en forma menos abierta. En vísperas de la guerra estaban abiertas alrededor de 4.500 iglesias y después de la contienda llegó a haber alrededor de 20.000. En la actualidad se han cerrado nuevamente la mitad y se ha reducido también en un 50 por 100 las demás instituciones eclesiásticas. Se han vuelto a celebrar juicios públicos contra obispos y monjas. La propaganda antirreligiosa y la coacción individual sobre los creyentes y los aspirantes al estado sacerdotal o monástico ha alcanzado en extensión e intensidad los años más duros de antes de la guerra.

Ni siquiera la lealtad mantenida por la Iglesia durante la guerra y la posguerra ha podido evitar esta situación. Tampoco han sido capaces de evitarla las declaraciones favorables al Estado bolchevique, por desdicha exageradas, por no decir otra cosa.

No es correcto afirmar que el régimen soviético nunca ha perseguido a la Iglesia ni a sus autoridades, si se exceptúan los obispos condenados por delitos políticos. Más triste aún es que en la revista oficial del patriarcado apareciera escrito en 1944 que el mandamiento del amor no se refería al fascismo, enemigo de la nación.

En todo caso, la jerarquía como tal se ha mantenido. En 1961 el patriarca pudo presentar una solicitud de ingreso en el Consejo Mundial de las Iglesias, asegurando con ello su influencia en la cristiandad no romana. En 1962 hubo observadores rusos en el Vaticano II.

Está por ver si han quedado puestos los principios de una coexistencia con el catolicismo, tal como parece (audiencia privada del yerno del primer ministro ruso, Kruschef, con el papa en marzo de 1963) y si, en alguna forma, constituyen algo más que astutas medidas tácticas de ocultamiento y propaganda.

13. En *Ucrania* el destino de la Iglesia ortodoxa fue sumamente movido desde el fin de la Primera Guerra Mundial. Una primera proclamación de la autocefalia bajo dirección laica en 1919 se vio unida a innovaciones radicales (permiso para contraer matrimonio a los obispos y para contraer segundas nupcias a los sacerdotes). Sólo la proclamación de la autocefalia, sin las restantes novedades disciplinares, fue aprobada por un nuevo concilio en 1925, al que dieron su asentimiento tanto el patriarca ecuménico como el patriarca de Moscú.

Tampoco la iglesia ucrana escapó a la persecución soviética. Se vio privada de los medios de formación, fueron cerradas la escuela monástica y la academia de Kiev, la jerarquía fue eliminada o impedida de ejercer el ministerio. Una conjura lanzó sobre ella la acusación de alta traición.

La iglesia autocéfala de Ucrania se ha mantenido exclusivamente en el extranjero, mientras que en Rusia, a partir de la Segunda Guerra Mundial, ha vuelto a quedar sometida plenamente al patriarcado de Moscú.

14. La revolución bolchevique produjo, como ya hemos indicado, la emigración de fieles ortodoxos, seglares, obispos y popes. En parte tuvo lugar una anexión a las comunidades ortodoxas que ya existían en el extranjero. Pero naturalmente la vinculación con la jerarquía nacional era más inconsistente de lo que habría sido en la propia Rusia. Ya era mucho el que a partir de 1921 se creara una dirección conjunta para la Europa occidental a cargo del arzobispo *Eulogio*, con sede inicial en Berlín y luego en París. Era importante que esta «suprema administración eclesiástica de la Iglesia rusa en el extranjero» obtuviera la confirmación de la Iglesia ortodoxa de Moscú, siendo reconocido el arzobispo Eulogio como su metropolitano, junto con todos los obispos de la emigración. Pero al declararse, bajo fuerte influencia de los seglares, a favor de los Romanov, el administrador del patriarcado de Moscú no tuvo más remedio que solicitar su disolución. Entonces las Iglesias ortodoxas del extranjero se volvieron a organizar nuevamente y desde 1925 existe el importante Instituto de San Sergio, en París. Divisiones internas, que se hicieron sentir en cada una de las comunidades, condujeron al cisma, ya que el arzobispo Eulogio pretendía mantener, a pesar de todo, la vinculación con el patriarca de Moscú. Pero, a raíz de un funeral celebrado en París por las víctimas de la revolución, se produjo la ruptura, que en 1945 parecía subsanada provisionalmente.

La emigración rusa, que después de las dos guerras mundiales comprenderá unos dos millones de personas, se divide «jurisdiccionalmente» en tres grupos: uno sometido al patriarcado de Moscú, con exarcas en Berlín, París y Nueva York, cada uno con varias diócesis, y además un instituto teológico en París y algunas escuelas monásticas; otro bajo la jurisdicción de Constantinopla, con exarca en París, instituto teológico y conventos, y otro bajo la jurisdicción del *Sínodo de los obispos rusos,* o mejor, *rumanos, de la emigración* desde 1921, los cuales, por razones de tipo étnico y político, no quieren mantener relaciones con el patriarca de Moscú (comprende 26 obispos, un instituto teológico en Jordanville y varios monasterios). Esta diáspora tiene iglesia y capillas en casi todas las grandes ciudades de los cinco continentes.

Durante la Segunda Guerra Mundial «las diócesis ortodoxas de Alemania» pagaron con increíble servilismo las ayudas materiales que el nacionalsocialismo les había proporcionado. Estas «diócesis» elevaron plegarias por el «Führer» de la justicia en su lucha contra las potencias tenebrosas del mal, de la anarquía y del ateísmo. En Rusia, la Iglesia oraba

y sigue orando por el gobierno y, desde la perspectiva del extranjero, se comporta de una manera que va más allá de la simple lealtad[49].

15. En el territorio de la Unión Soviética existe todavía en la república *armenia* la Iglesia «gregoriana» (no calcedoniana), incluida por el gobierno soviético en sus planes de política exterior. La sede del *katólicos* ha sido mantenida vacante por el gobierno durante años; por desgracia, tampoco esta jerarquía se ha librado de un fuerte servilismo. En el extranjero los armenios se encuentran también divididos: hay una parte sometida al *katólicos* en Egmiadzin y otra que tiene administración autónoma.

16. Hay que mencionar, finalmente, un importante detalle del cuadro general: en la preparación de las ideas revolucionarias y nihilistas, así como en la preparación y realización de la revolución rusa, los seminarios y los hijos de los popes tuvieron una notable participación (Stalin, alumno del seminario ortodoxo de Tiflis, no es más que un caso tremendo). Los hechos que causaron esta evolución fueron la excesiva sumisión de la alta jerarquía al Estado desde hacía mucho tiempo, el abandono secular y creciente de la formación y la educación, que había producido un proletariado espiritual expuesto a todas las corrientes, mientras el gobierno de los zares, con su ceguera reaccionaria, era completamente incapaz de realizar auténticas reformas sociales, tal como las había solicitado, por ejemplo, el eclesiástico ortodoxo *Pekow.* Su respuesta directa fue entonces el terrible domingo sangriento de 1905; la indirecta fue hacer que las autoridades eclesiásticas, obedientes al Estado, excluyeran de su comunión a este personaje tan valiente.

III. OTRAS IGLESIAS AUTOCEFALAS

Entre las restantes Iglesias orientales autocéfalas, nos interesan primordialmente las de los Balcanes y Grecia. Su autonomía ha cambiado muy notablemente en el transcurso del tiempo, y con ella ha cambiado también su dependencia de Constantinopla. Esta afirmación vale también respecto de las Iglesias del Próximo Oriente. La georgiana, ya mencionada, y las del Báltico y de Polonia han pasado por idénticos trances respecto de Moscú.

La historia de la cristiandad oriental nos muestra casi siempre, como ya hemos dicho, una confusa pluralidad. Si intentamos comprender la descripción sumaria del destino seguido por muchas pequeñas iglesias

---

[49] Fuentes fidedignas, incluso soviéticas, hablan de una Iglesia subterránea todavía hoy en la Unión Soviética. Además puede advertirse cierta oposición a las declaraciones políticas oficiales del patriarca. Del boletín oficial del patriarcado se deduce que una parte de los obispos «desaparece» constantemente y otra se ve obligada a cambiar de sede con excesiva frecuencia.

(unas veinte en total) en el limitado espacio de que disponemos, esta pluralidad confusa destacará sobremanera; su resultado será una yuxtaposición de datos bastante árida. Pero precisamente en esta coexistencia, confusión y contraposición se refleja el destino de estas comunidades. Por eso nos permitimos rogar al lector que no se limite a recoger las noticias sobre estas particularidades, sino que descubra en esta pluralidad suya un talante fundamentalísimo de la historia de las iglesias en cuestión.

a) *Iglesia armena*

1. Por su antigüedad va en cabeza la Iglesia de los armenos. Posiblemente se remonta ya al siglo I. A causa de las múltiples persecuciones, destierros, emigraciones y fragmentaciones que han tenido que soportar los cristianos armenos a lo largo de los siglos, la historia de su Iglesia difícilmente se presta a una exposición global y unitaria. En primer lugar hay que tener presente que hasta nuestros días se ha visto increíblemente eclipsada por el sufrimiento. La Iglesia armena es en buena medida una iglesia de martirio, desde las persecuciones de los conquistadores persas en el 428 hasta las terribles carnicerías de 1895 a 1896 y las atrocidades de que los turcos hicieron culpables a los armenos durante la Primera Guerra Mundial y después de ella: varios centenares de miles (e incluso puede ser que más del millón) asesinados, quedando la suma total reducida a la mitad (debido, en parte, a que los armenos no quisieron convertirse al Islam).

2. Los armenos eran —mejor dicho, son— monofisitas. El hecho de la reconquista de su sede (Antioquía) por los bizantinos, y la imposición violenta de la ortodoxia, con la consiguiente deportación de una parte de la población a Occidente, creó en los oprimidos una permanente oposición interna hacia los conquistadores. A partir del cisma de 1054 su historia registra también intentos de llegar a una unión con Roma. Durante las cruzadas la actitud de los armenos y jacobitas fue generalmente más favorable a los latinos que la actitud de los ortodoxos.

3. En la Edad Moderna los armenos ya no han vivido mucho tiempo reducidos a su solar patrio, antiguo campo de luchas rivales de sus poderosos vecinos (persas y bizantinos). A partir del siglo XV comenzó una nueva y dura etapa de sufrimientos. El empuje de los tártaros y turcos provocó importantes fenómenos migratorios. Surgieron numerosas colonias armenas en diversos países y continentes, en Constantinopla, Cilicia, Siria, Palestina, Mesopotamia, Egipto, Georgia y Persia.

4. En el siglo XVI se llevaron a cabo útiles negociaciones con Roma. Desgraciadamente, como ha ocurrido tan repetidas veces en la historia de los intentos unionistas, se produjeron descompensaciones: los intentos

desmedidos de latinización mataron los deseos que hubieran podido conducir a un éxito conveniente. Es verdad que se mantiene constantemente una Iglesia armena católica unida a Roma. Entre ellos obtuvieron nuevos éxitos los misioneros occidentales enviados en el siglo XVII a Constantinopla, Siria, Armenia y Persia.

En el siglo XVIII las conversiones de armenos al catolicismo contribuyeron al conocimiento de la piedad oriental en Occidente, lo cual ha perdurado hasta nuestros días. De la conversión del monje armeno Pedro Mechithar (1695) surgió la Orden de los *mechitharistas,* que tanto han aportado al conocimiento y difusión de la lengua y la literatura armenas a través de sus dos congregaciones, en Venecia (isla de San Lázaro) y Viena, mediante sus residencias en los Balcanes y a veces montando sus propias imprentas.

En 1760 Roma estableció una jerarquía armena propia, con sede en Beirut. Pero también en Polonia se erigió el arzobispado armeno uniata de Lemberg, que duró hasta 1945, con lo cual durante un cierto tiempo existieron dos iglesias armenas uniatas.

5. En época reciente la vida eclesiástica de las comunidades ortodoxas armenas registran algunas concepciones características, pero también entorpecedoras; nos referimos a aspiraciones exageradas (muchas veces ocurre lo contrario) de los seglares a participar en la administración eclesiástica, incluida la elección del obispo. En el campo teológico se ha ido imponiendo la moderna concepción protestante para la que el matrimonio no es un sacramento. De todas formas, la mayor parte de los clérigos son célibes y viven en comunidad, aunque sin conventos propios.

6. En la actualidad, la Iglesia gregoriana armena se compone de tres millones y medio de fieles, distribuidos en dos catolicados y dos patriarcados, bajo un solo *katólicos* (el de Edmiadzin, con un monasterio en Eriwan). La Iglesia armena uniata comprende cuatro archidiócesis y tres diócesis con 145 sacerdotes y alrededor de 1.200.000 fieles[50].

b) *Iglesia georgiana*

También la Iglesia georgiana es de las iglesias más antiguas. Se remonta al siglo IV. El nombre de Constantino el Grande aparece unido a su

---

[50] Las cifras que ofrecemos en estas páginas y en las siguientes proceden de diversas fuentes: para la época más reciente nos atenemos preferentemente a la revista griega «Zoe» de 1961, según datos del «Kölner Kirchenzeitung» del 18 de febrero de 1962. En las actuales circunstancias por que atraviesan todos los territorios dominados por el bolchevismo, contamos siempre, como es lógico, con datos aproximados, en los que no se pueden excluir, aun en breve tiempo, fuertes oscilaciones. Un buen número de hechos, sobre todo los referidos a las expulsiones, los he tomado del libro de W. de Vries *Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart* (Würzburgo 1951).

fundación. A partir del 692 (Trullanum) esta Iglesia es autocéfala y tiene jerarquía propia, bajo un *katólicos* (la sede arzobispal es Tiflis). A partir del siglo VI celebra la liturgia en lengua georgiana en vez del griego. La Iglesia georgiana es también una de las que, debido sobre todo a su situación geográfica, ha tenido que sufrir la dominación extranjera de los persas, los árabes y, en los siglos XIII y XIV, de los mongoles hasta que el país cayó enteramente bajo el poderío persa.

En 1801 quedó anexionada a Rusia. En 1918 fue repuesto un *katólicos* georgiano. Esta Iglesia tuvo también que soportar la dura prueba de la persecución bolchevique, incluida la profanación de la catedral de Tiflis. Recientemente la Iglesia georgiana contaba con cerca de dos millones de fieles ortodoxos, bajo el ministerio de ocho obispos (1963). Es miembro del Consejo Ecuménico de las Iglesias.

c) *Iglesia rumana*

Es tan antigua como la georgiana. Su cultura es de origen latino, como lo manifiesta su idioma, el rumano. Hasta el siglo XIV no tenemos un conocimiento preciso de la historia de esta Iglesia. Por aquel entonces estaba bajo la jurisdicción de una diócesis de Bulgaria. A partir del siglo XIV adoptó la liturgia bizantino-eslava en lengua eslava; ello supuso para esta Iglesia (igual que para la búlgara) un medio para robustecer su independencia frente al patriarca ecuménico y sus tendencias helenizadoras.

En la baja Edad Media vino de Hungría una creciente influencia latinizante, que luego se hizo muy pronunciada. Tras la caída de Constantinopla y antes del ascenso de Moscú, Rumania era el centro de la vida de la ortodoxia, como lo atestigua la impresión de libros. El dominio turco (desde 1393 y 1484) no afectó esencialmente a la vida eclesiástica.

Hasta 1648 la liturgia se celebraba en el viejo idioma eslavo-eclesiástico y en griego; después el rumano llegó a ser lengua litúrgica. En el siglo XVII el rumano Pedro de Moghila desempeñó un importante papel teológico como metropolitano de Kiev.

A partir de 1700 la influencia *griega* vuelve a crecer. La unión de los dos países fundamentales, Moldavia y Walaquia, en una unidad política (1858) determinó el cese de esta influencia extranjera, una creciente secularización y, en 1865, la autocefalia (con el rumano como lengua eclesiástica). Surgieron fuertes tensiones con la vida eclesiástica no ortodoxa que se iba desarrollando de manera independiente en Transilvania y Hungría. En el siglo XVIII el monasterio rumano de Neamtzu era, especialmente para Rusia, el punto de partida de la renovación monástica procedente de Athos (abad Psisios *Velitchkowski).*

A partir de la Primera Guerra Mundial, Rumania obtuvo, mediante la incorporación de Transilvania (partes de Hungría, Bukovina, Bessarabia), una importante minoría católica (de rito rumano y de rito latino), así como fuertes comunidades protestantes.

En 1925, todos los ortodoxos de Rumania (y también los ucranios, rusos y servios) fueron agrupados bajo un patriarcado único. La Constitución estatal se refería expresamente a la ortodoxia, que era predominante, pero también a la Iglesia uniata. De todas formas, la enorme dispersión de fuerzas favoreció notablemente la discusión de competencias y rivalidades (en las que no dejó de influir la política) y, más en concreto, la presión de los ortodoxos sobre los católicos, a veces en forma de un proselitismo desagradable.

La formación teológica ortodoxa de Rumania tuvo una importancia de primer orden dentro del conjunto de la ortodoxia. Había cuatro facultades teológicas, además de un seminario en cada diócesis. En su orientación interna tuvo gran importancia el hecho de que muchos profesores recibieran instrucción en las facultades evangélicas de Alemania y también en la Universidad católica de Estrasburgo (College St. Basile).

En 1929 se firmó un concordato que, indudablemente (de acuerdo con la Constitución), tenía una tendencia nacional, y aun nacionalista, pero que también aseguraba a los obispos, elevando su condición social, una fuerte influencia en la enseñanza de la religión, lo cual tuvo una importancia notable en el florecimiento de la educación religiosa.

Apenas había Ordenes religiosas católicas oriundas del país, pero hicieron una gran labor los basilianos, jesuitas, asuncionistas y franciscanos de rito oriental.

Desde la Segunda Guerra Mundial el comunismo declaró abrogado el concordato; aniquiló a la Iglesia católica; todos los obispos, lo mismo los católico-latinos que los católico-griegos, fueron a parar a la cárcel. La Iglesia ortodoxa, a pesar de la presión externa, es hoy todavía la más viva de todas las Iglesias ortodoxas en el campo teológico y en el monástico[51]. Junto con el patriarca forman la jerarquía catorce obispos.

Hay dos institutos teológicos con rango de universidad y seis seminarios (1963).

---

[51] La enorme dispersión eclesiástica da idea de la dificultad de la situación. Antes de la Segunda Guerra Mundial se daban las siguientes cifras: ortodoxos: 11,7 millones; uniatas: 1,45 millones; católicos de rito latino: 1,48 millones; evangélico-luteranos de Transilvania y Sajonia, húngaros calvinistas, unitarios de Hungría: 1,34 millones; armenios uniatas: 175.000; judíos: 834.000; mahometanos: 44.000. Después de la Segunda Guerra Mundial (en la que Rumania quedó considerablemente reducida) las cifras eran las siguientes: ortodoxos: 14 millones (el 79 por 100); católicos de rito latino: 1,17 millones; uniatas: 1,57 millones; armenios uniatas: 10.000; reformados (en Hungría): 780.000; luteranos alemanes: 170.000; luteranos húngaros: 34.000; miembros de sectas evangélicas: unos 100.000; judíos: 138.000.

d) *Iglesia búlgara*

1. Las noticias que tenemos de las luchas nefastas habidas entre Roma y Constantinopla (§ 41, II) y su organización eclesiástica nos dan a conocer el papel decisivo que juega en ella el problema de la nacionalidad, y concretamente el de la lengua litúrgica. Entonces el clero latino tuvo que abandonar el país. Y viceversa, a la muerte de Metodio fueron expulsados de Moravia los misioneros eslavos. Estos trabajaron después en territorio de Servia y de Bulgaria. Todavía en el mismo siglo IX la Iglesia búlgara tenía patriarca propio. Desde el 919 la sede era Preslaw. La presión de los bizantinos vencedores (Basilio III, el «matabúlgaros») provocó el cambió de la sede, que se trasladó a *Ocrida* (fue suprimida en 1767).

La destrucción del Imperio búlgaro (1018) supuso también el fin del patriarcado. Pero en 1186 surgió el segundo Imperio búlgaro y con él volvió la independencia eclesiástica. Durante la cuarta Cruzada el príncipe regente Kalojan llegó a entablar relaciones con Inocencio III y fue coronado por el legado pontificio (1204).

Esta unión tuvo muy corta duración. El sucesor volvió a inclinarse hacia Constantinopla, y entonces la independencia eclesiástica fue reconocida por los patriarcas orientales.

2. En 1393 Bulgaria fue conquistada por los turcos. Tras la caída de Constantinopla en 1453, al ser nombrado el patriarca ecuménico etnarca de los ortodoxos del imperio (cf. § 121, II, 2), la Iglesia búlgaro-eslava fue «helenizada» más intensamente que hasta entonces. Por lo general, el arzobispado de Ocrida era ocupado por un griego.

Todo ello produjo en los búlgaros su conocido odio hacia los griegos. Los búlgaros no dejaron de luchar tanto por su independencia nacional como por su independencia eclesiástica. Para reivindicar su independencia eclesiástica apelaban al mismo principio en que, a su vez, se basaba Constantinopla para negársela: la condición previa para ella era la independencia política. Pero, por otra parte, la independencia eclesiástica, según la concepción mahometana, hacía que la comunidad religiosa afectada se convirtiera *ipso jacto* en una «nación» (= *millet).*

Las ideas nacionalistas del siglo XIX favorecieron esta lucha. Después de haber intentado los búlgaros por todos los caminos obtener permiso para celebrar la liturgia en lengua eslava, el sultán les concedió en 1870 un exarcado autónomo (con sede en Constantinopla), que se hizo plenamente autónomo en 1872. El patriarca ecuménico, con aprobación de los patriarcas de Alejandría, Antioquía y de varios obispos griegos, condenó este hecho como cisma. En cambio, las Iglesias de Rusia y de Servia (y también, en parte, la de Antioquía) no aceptaron este veredicto.

Sería la presión nacional y la del comunismo la que determinará desde fuera la unión con el patriarca ecuménico (1945).

3. Después de la Primera Guerra Mundial se manifiestan, al igual que en Servia, tendencias radicales que simpatizan con la Rusia revolucionaria, manifestadas más que nada en el bajo clero y entre los seglares. En 1921 se celebró un concilio nacional con mayoría de seglares, en el que tomaron parte también no-creyentes. Pero, a pesar de la dependencia de la Iglesia respecto del poder político, el gobierno, en el que era mayoritario el partido revolucionario campesino, no logró sus objetivos. Luego se intentó a base de medios más duros: persecución, confiscación, obstáculos a la enseñanza religiosa (en Sofía), propagación de la increencia en la instrucción pública, reducción de la enseñanza religiosa a una hora semanal durante los primeros años y a siete horas anuales en los grados superiores. A partir de 1938 volvió a concederse más tiempo para la enseñanza de la religión[52].

Una razón importante de la relativa debilidad de la Iglesia era la decadencia de la *formación del clero,* que había sido muy pronunciada durante el domino turco: casi dos tercios se encontraban desprovistos de toda clase de formación teológica; los que poseían una formación teológica rudimentaria no pasaban de un tercio. A veces el número de popes con formación teológica de rango universitario se reducía al uno por ciento.

A partir de los años treinta se registró un notable progreso, hasta que también aquí intervino violentamente el comunismo. Es cierto que en 1951 fue restablecido el patriarcado, pero este restablecimiento sólo se produjo cuando el santo sínodo reconoció el derecho exclusivo del Estado a la educación de la juventud, renunciando expresamente a toda actividad extraeclesial. Cierto número de miembros del clero se ha afiliado, sin aprobación de sus obispos, a asociaciones comunistas.

4. En Bulgaria, los católicos constituyen una minoría tendente a desaparecer. La fuerte tensión con Constantinopla fortaleció ciertamente los antiguos gérmenes de un movimiento unionista. En 1861 se consiguió una unión con Roma, que en un principio resultó prometedora. En Constantinopla fue establecido un vicariato apostólico para la «acción búlgara católica» allí residente, concediéndole su propio rito. En un primer momento el número de católicos ascendió a 60.000, pero después intervino Rusia, que no deseaba la inclinación de Bulgaria hacia Occidente. El vicario fue secuestrado y hecho prisionero y el número de católicos descendió a 4.000. Las torpezas de los latinos tuvieron también aquí sus consecuencias.

La labor, relativamente estimulante, de los asuncionistas y franciscanos y de una congregación búlgara de monjas (nacida en 1889) fue

---

[52] En 1945 Constantinopla reconoció, en unión con las restantes Iglesias ortodoxas, la autocefalia, y en 1961 el patriarcado de Sofía. Este patriarcado comprende once obispos, un instituto teológico y dos seminarios, con seis millones de ortodoxos (1963).

destruida después de la Segunda Guerra Mundial por el comunismo, quedando cerradas todas las escuelas de la misión[53].

e) *La Iglesia servia*

1. En el destino de la Iglesia servia se manifiesta también la influencia de la vinculación al poder político desde los primeros tiempos, vinculación que es característica de la evolución de la Iglesia en Oriente. La frecuencia de los cambios que se han venido produciendo en esa vinculación al poder político ha hecho también que la vida eclesiástica de este país haya ido cambiando de diversas maneras. Bajo el dominio búlgaro, los servios seguían la liturgia eslava (organizada eclesiásticamente desde Ocrida, a partir del año 893); tras la destrucción del Imperio búlgaro, también la Iglesia servia fue «helenizada». Pero después surgió el gran reino de Servia, cuyo fundador, Esteban II, buscó en un primer momento la unión con Occidente. En 1217 recibió la corona real de la Iglesia de Roma. Pero en 1219 también Bizancio reconoció la autocefalia de Servia[54]. En 1347 el arzobispo servio fue elevado a la dignidad de patriarca. En 1354 Esteban Dusan[55] reanudó las relaciones con Occidente con el fin de organizar una defensa común contra el turco bajo su dirección. La iniciativa fue un fracaso. Las tropas cristianas fueron derrotadas hasta su destrucción en el Amselfeld en 1389.

En el siglo XIV los obispos griegos fueron expulsados y sustituidos por obispos servios. La separación hostil de Bizancio, que se produjo a raíz de este hecho, no llegó a superarse más que ante el peligro común del ataque turco. Ambos patriarcados se unieron. Pero la victoria de los turcos liquidó el patriarcado servio (1459), que resurgió un siglo después[56], pero, una vez más, volvió a desaparecer en 1766.

2. El yugo de los turcos pesó con dureza a lo largo de los siglos, especialmente sobre la Iglesia servia. Pero, en estrecha unión con la inquebrantable voluntad nacional, se manifestó la fortaleza de la fe y el sentimiento cristianos, entre otros puntos en su oposición a los intentos de «helenización». Los monasterios dan pruebas de mantener unas dignas celebraciones litúrgicas y una importante fuerza educativa destinada al clero, que pervive incluso a pesar de la supresión del patriarcado. La

[53] Los movimientos unionistas, iniciados en Macedonia y Tracia durante los años ochenta y noventa con éxito notable, hubieron de sufrir un grave contragolpe por parte de una tenaz propaganda en contra.
[54] El primer arzobispo fue el príncipe Saba († 1235), que es venerado como santo patrón de los pueblos de Servia.
[55] En 1346 recibió el altanero título de «Imperator Rasciae et Romaniae».
[56] En 1716 fue erigida como Sede Karlowitz, fuera del Imperio otomano.

presión de los turcos provocó diversos movimientos migratorios hacia Eslavonia y sur de Hungría (1690-1691, 1737).

3. La vida eclesiástica tuvo también una intensidad considerable en las Iglesias uniatas ortodoxas. Esta vida tuvo una valiosísima ayuda en el trabajo de los monjes y monjas orientales. A pesar de ello, su obispo era sufragáneo del arzobispo latino de Agram[57].

Tras un breve episodio de ocupación griega, el pueblo servio recuperó su independencia política y eclesiástica a principios del siglo XIX. En 1831 fue nombrado un metropolitano servio, el de Belgrado; en 1848, la metrópoli de Karlowitz fue elevada a la dignidad de patriarcado. En 1878-1879 fue reconocida por Constantinopla como sede autocéfala. En 1920 fue restablecido el antiguo patriarcado de Servia, con sede en Karlowitz.

4. Tras la Primera Guerra Mundial también se manifiestan entre los servios tendencias revolucionarias, que se oponen a la estructura jerárquica, entre otras cosas. En el ámbito de la disciplina fue reivindicada la facultad de los sacerdotes viudos para contraer nuevo matrimonio. Pero esta reivindicación no llegó a alcanzarse.

El esfuerzo de Roma por obtener un concordato para la minoría, muy considerable, de católicos de rito latino[58] fue apasionadamente combatido por la ortodoxia, que frustró todos los intentos.

Durante la Segunda Guerra Mundial se excitaron, desgraciadamente, las hostilidades nacionalistas entre servios y croatas, que se vieron agudizadas todavía más por las desavenencias religiosas entre ortodoxos y católicos. La actitud beligerante adoptada por el clero católico de Croacia en esta disputa y la persecución religiosa de los servios ortodoxos, consecuencia de esa actitud, habrían de ser más tarde objeto de amargo arrepentimiento con motivo del proceso contra el arzobispo *Stepinac*.

5. Tras la Segunda Guerra Mundial la Iglesia servia quedó también sometida a los métodos violentos del dominio comunista. Se inició una «unión democrática de sacerdotes», que seguía la línea del partido, y hasta ahora no ha sido reconocida por los propios clérigos; pero ha habido igualmente una valiente resistencia, con cautiverios, deportaciones y ajusticiamientos. En 1945 los obispos católicos caracterizaban la situación como de abierta persecución contra la Iglesia. Junto a las represalias directas contra el clero tenía lugar la destrucción de todos los medios de la pastoral *(caritas,* escuelas, prensa), hasta que en época muy reciente el Estado realiza su persistente animosidad contra la Iglesia con formas menos espectaculares.

---

[57] Aquí, como casi siempre, jugaron un papel fundamental las coyunturas políticas.

[58] Hay 6,78 millones de ortodoxos, 5,85 millones de católicos de rito latino, 1,56 millones de mahometanos y 50.000 uniatas. El patriarca de Servia es también, a partir de 1960, la cabeza suprema de la Iglesia de Macedonia, que tiene 27 obispos, una facultad teológica y dos seminarios.

6. La patria política actual de la mayoría de los servios, Yugoslavia, comprende diversos grupos de cristianos. Según su respectivo origen son (o eran) católicos romanos, uniatas u ortodoxos, cada grupo con su idioma y sus usos particulares. La unidad moderna del Estado totalitario ha oprimido a todos los grupos. La persecución ha quintuplicado, por ejemplo, el número de monjas ortodoxas. La facultad teológica de Belgrado ha alcanzado un elevado nivel teológico científico. 7. La Iglesia servia ha sido especialmente fecunda en santos. Entre ellos se hallan no pocos reyes. El metropolitano Serafín se queja —y muy justamente— del desconocimiento que Occidente tiene de esta riqueza.

f) *La Iglesia de Grecia y de Chipre*

1. En Grecia se da el caso de que, a pesar de los cambios que se han ido produciendo en la dominación del país, la mayor parte de los creyentes se ha mantenido siempre bajo la obediencia al patriarcado ecuménico de Constantinopla. Mediante la intervención del emperador León III (§ 33) fue también incorporado a la Iglesia ortodoxa el vicariato pontificio de Tesalónica. Con Bizancio, la Iglesia griega cayó también en el gran cisma. Esta situación, junto con la estructura de la antigua jerarquía, se mantuvo a lo largo de la dominación turca. La opresión otomana robusteció la conciencia cristiana y eclesial y también el sentimiento popular nacional.

2. En la gran guerra de liberación contra los turcos, a partir de 1821, la Iglesia griega, siguiendo el ejemplo organizativo de la Iglesia evangélica bávara de la época, se reagrupó como una iglesia nacional[59], recompensó a los luchadores por la libertad con los bienes de las iglesias destruidas (más de cuatrocientas) y se declaró autocéfala con plenitud de poderes (primero en 1833 y luego en 1844) en un sínodo convocado por el gobierno. La separación de Constantinopla duró hasta 1850, cuando el patriarca reconoció la autocefalia de la Iglesia griega, reservándose un primado de honor. Hasta el final de la Primera Guerra Mundial, los territorios y las islas liberadas del dominio turco fueron incorporados a la Iglesia griega, aunque bajo la inspección oficial de Constantinopla.

Siguiendo la vieja tradición bizantina y mahometana, también la nueva Iglesia griega depende esencialmente del Estado. A ello no obsta el que a partir de 1923 se le haya garantizado una autonomía administrativa básica. Constantemente se producen intervenciones del Estado (mejor dicho, del partido dominante en cada momento) incluso en asuntos puramente eclesiásticos, como en la elección de obispo[60] o en las

[59] El príncipe Otto de Baviera fue elegido rey de Grecia.

[60] Por ejemplo, los acontecimientos de marzo de 1962, a raíz de la elección y retiro obligado del arzobispo Jacobo de Atenas. La nueva Constitución eclesiástica fue

constituciones monásticas. En este punto planteó notables dificultades el grave problema de la reorganización y nueva utilización de los monasterios *idiorrítmicos.* La ortodoxia está reconocida como iglesia estatal y las minorías disfrutan de «tolerancia» religiosa.

3. El clero casado de Grecia es un clero celoso desde hace mucho tiempo, aunque posee escasa formación (durante mucho tiempo no había más que un seminario) y está mal retribuido. En la actualidad ejercen el ministerio más de 8.000 párrocos, de los cuales son célibes unos 660; en cambio, sólo 250 han obtenido el título en alguna escuela superior de teología (cuatro años de teología después de cursar la enseñanza media). Cerca de un millar de teólogos sin cargo se niegan a ingresar en las filas del clero por las normas vigentes sobre la forma de vestir, si bien en este punto se han ido introduciendo reformas desde 1923.

4. En cuanto a los problemas matrimoniales, se registran diferentes actitudes. Se discuten las nuevas nupcias de los sacerdotes y diáconos viudos; con frecuencia se reivindica la facultad para casarse, ya que en muchas ocasiones el celibato se acepta por razones escasamente religiosas (para poder hacer mejor carrera hacia el episcopado). Pero el episcopado rechaza cualquier modificación de las leyes canónicas.

En época más reciente la formación teológica ha mejorado sustancialmente merced a la labor desplegada por las importantes facultades teológicas de Atenas y Tesalónica. Actualmente funcionan además veinte seminarios. Los propios obispos tienen —y esto es decisivo— el título de alguna facultad teológica. Otro hecho importante en la orientación interna de estas facultades es que sus profesores (seglares en sus dos tercios) han sido en muchos casos alumnos de las facultades protestantes de Alemania. Especial influencia teológica ha adquirido recientemente la Academia Superior de Calki, en Estambul, en la que muchos profesores son doctores en teología por facultades católicas.

La nueva vida religiosa se manifiesta también en dos hermandades («Zoi» y «Soter»), que han acogido los elementos fundamentales de la pastoral moderna. En estas hermandades pueden entrar no sólo clérigos, sino también seglares; sus miembros permanecen en su profesión, pero son célibes y se someten a vida de obediencia. También ha hecho grandes progresos la pastoral infantil mediante escuelas y cursos dominicales. La formación religiosa de los adultos se ha visto igualmente incrementada con la creación de diversas revistas. El sínodo ha mostrado una actitud cada vez más positiva ante este crecimiento autónomo y ha emprendido por propia iniciativa la fundación oficial de la «diaconía apostólica de la Iglesia

---

aceptada por el Parlamento en 1959, pero hasta ahora (1963) ha sido rechazada por la jerarquía.

griega». Existe también una congregación femenina al servicio de la Iglesia.

En cambio, los antiguos monasterios han perdido considerablemente su nivel espiritual. En ello han influido también las medidas confiscadoras adoptadas por el Estado. En 1934 había 173 monasterios con 1.920 residentes.

Hoy parecen necesarias, en muchos ámbitos de la Iglesia griega, nuevas formas. Precisamente en lo monástico es donde, según afirmaciones de altos dignatarios ortodoxos, nos encontramos en el momento crítico para reformar en profundidad si no queremos vernos obligados en seguida a comenzar desde cero. Pero hemos de señalar también nuevos gérmenes muy halagüeños.

5. Resultó sumamente instructivo un encuentro de carácter básico celebrado con un grupo, reducido pero muy activo, de cristianos uniatas emigrados de Turquía en 1923. Se chocó en el punto de la unión de la comunidad romano-latina con la liturgia oriental y con la indumentaria contemporánea de sus sacerdotes. Uno de los puntos que habrían de contribuir al engaño de las masas sería la idea de que los sacerdotes uniatas eran instrumento de un proselitismo nada cristiano de los latinos, y que lo único que les interesaba era la latinización a ultranza. La oposición ortodoxa tenía robustos cimientos nacionalistas. En su declaración escrita en 1928 se afirmaba que la unión sólo sería posible a condición de que la Iglesia católica volviera a ser lo que era antes del cisma. El arzobispo uniata podría actuar como obispo latino y entonces todo estaría dentro de un planteamiento correcto. No podría haber más que *una* Iglesia papal latina, no una de rito latino y otra de rito griego. La unión sería deshonrosa y a lo único que contribuiría sería a hacer más profunda la fosa existente entre la Iglesia católica y la ortodoxia.

El arzobispo uniata tenía razones concluyentes para su defensa. Podía apelar al derecho al ejercicio libre de la religión y a la lealtad manifestada por los uniatas hacia Grecia. También contaba con el caso de los griegos de rito oriental del sur de Italia y con situaciones similares existentes en Rumania, Bohemia y Polonia. En 1931 un proceso judicial condujo a un decreto del presidente de la República que prohibía a los uniatas el uso de la indumentaria propia de los eclesiásticos orientales. En 1938 se promulgó una ley contra el proselitismo, que supuso para los no ortodoxos un sinnúmero de ruindades y vejaciones dentro del país y en sus desplazamientos.

La Segunda Guerra Mundial, la amplia ayuda caritativa del papa y la intachable actitud nacional de los uniatas han conseguido superar considerablemente las tensiones.

En 1958 había 58.000 católicos latinos, divididos en tres diócesis, 1.800 católicos de rito bizantino sometidos a un exarcado apostólico con

sede en Atenas y 450 católicos armenios, reunidos en un ordinaria-to en Atenas.

6. Entre el 96 y el 98 por 100 de la población, que asciende a 8.200.000 habitantes, son ortodoxos. Los obispos de las 66 diócesis llevan el título de metropolitanos; el de Atenas se llama «arzobispo y exarca de toda la Hélade». La jerarquía griega reconoce la validez independiente de los sacramentos católicos. Frecuentemente la situación pastoral exige ciertas transgresiones de la normativa canónica sobre la comunión sacramental.

Justamente es la pastoral la que robustece últimamente la tendencia a conseguir que los seglares no sólo tomen parte en la vida litúrgica, sino que se les reconozca abiertamente su categoría en el conjunto de
la vida de la Iglesia. De todas formas, en muchas ocasiones, consideraciones financieras y administrativas que esto lleva consigo prevalecen sobre los planteamientos eclesiológicos.

También en Grecia los matrimonios mixtos representan uno de los problemas más espinosos. El número de divorcios ha aumentado rápidamente.

A pesar de múltiples dificultades, la Iglesia griega intenta afrontar con decisión los problemas del mundo moderno. Sus teólogos seglares colaboran activamente en el Consejo Mundial de Iglesias. Se dedica también a la actividad misionera y publica una revista misional, «Poreuzentes». La facultad teológica de Tesalónica creó hace poco un «Instituí d'études afro-asiatiques» para la formación de futuros misioneros, especialmente para África; en Uganda se han convertido a la ortodoxia 100.000 indígenas.

7. La Iglesia de *Chipre* (cerca de 400.000 fieles en cuatro diócesis) está íntimamente unida por vínculos culturales con la griega. El arzobispo de Chipre, que hasta la independencia política era etnarca, es el jefe reconocido del país, incluso en el exterior. Por eso el arzobispo Makarios III (desde 1950) ha sido elegido primer presidente de la isla, cuando ésta obtuvo su independencia en virtud del Tratado de Londres de 1959. La isla alberga también a cerca de un millar de católicos de rito latino.

g) *Checoslovaquia*

En el territorio de Checoslovaquia el cristianismo ortodoxo está representado sólo por una minoría, aunque importante. La historia de los pueblos o grupos étnicos que viven actualmente en este territorio se ha visto influida, aunque no capitaneada, por esta minoría. Por eso, en relación con los objetivos que nos proponemos, bastará con unas breves indicaciones.

1. La atmósfera eclesiástica nos es conocida desde la época de los husitas (§ 67). De hecho se da una determinada manera característica de tratar los asuntos eclesiásticos que se repite hasta bien entrada la Edad Moderna. El substrato nacional tiene como rasgo predominante una diversidad muy acentuada de lenguas y grupos étnicos que coexisten y se enfrentan unos a otros. Aun dentro de cada una de las confesiones (sin exceptuar la misma Iglesia católica, que es mayoritaria), el trabajo se desarrolla a base de subdivisiones en grupos lingüísticos. Y, lo que es más importante: la actitud general es en gran parte declaradamente nacional y hasta nacionalista.

Todo ello se manifiesta también en la historia del cristianismo oriental de Checoslovaquia. Y esto es justamente lo que explica por qué en los intentos unionistas llevados a cabo la acentuación del elemento occidental y latino ha tenido consecuencias especialmente negativas.

2. Desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, durante la cual se había intentado examinar la ortodoxia, ésta acabó siendo reagrupada en *una sola* Iglesia dentro del Estado-satélite de la Unión Soviética. No es necesario insistir expresamente en que este Estado intentó liquidar a la Iglesia latina, y especialmente a los uniatas, por los medios usuales de la persecución, llegando hasta el ajusticiamiento y exilio de obispos. Hemos de conceder que, por su propia culpa, los uniatas se hallaban en una desfavorable posición inicial. El descrédito en que cayó la unión, presentada por sus enemigos como una «hungarización», es decir, como una occidentalización, no era más que el castigo que los uniatas hubieron de sufrir por su actitud real de rechazo de todo lo oriental bajo sospecha de «rusificación» y por la procedencia de los clérigos, exclusivamente de seminarios húngaros, en los que se impartía unilateralmente una formación teológica de carácter latino.

Los ortodoxos rusos fueron acogidos en la nueva Iglesia de Checoslovaquia.

h) *Iglesia de Albania*

A partir de la intervención del emperador León III (732), la Iglesia de Albania, hasta entonces unida a Roma, quedó bajo la jurisdicción de Constantinopla. Con todo, durante el largo período que va de 1018 a 1767 perteneció a la archidiócesis búlgara de Ocrida. Cuando se independizó el país en 1920 influyó también aquí el viejo principio político-eclesiástico bizantino opuesto a Constantinopla. El alto clero griego de Albania tuvo que ceder ante la presión antigriega, pasando por períodos revolucionarios, a veces aventureros, que llegaron incluso al campo teológico. Frente a la

protesta de diversos sectores, el Fanar reconoció a la Iglesia de Albania como autocéfala (1937)[61].

La obra de los misioneros católicos italianos fue destruida por los comunistas.

i) *Hungría*

Para la ortodoxia de Hungría valen afirmaciones similares a las que hemos hecho al hablar de Checoslovaquia. Se trata de una pequeña minoría en el seno de una población en la que se entremezclan multitud de grupos étnicos. Y, lo mismo en Checoslovaquia que en Hungría, es de lamentar el escaso espíritu de acomodación de la parte católica.

1. Merced a la decisión del rey Geisas (año 973; en cambio, su esposa se bautiza en Constantinopla), confirmada definitivamente por san Esteban (que transfiere su país a la Santa Sede en el año 1001), Hungría se orienta hacia la Iglesia latina. En el desarrollo posterior, la unión de diversos grupos étnicos en un solo Estado produjo la conexión de la vida eclesiástica con los procesos de hungarización de los rumanos o, viceversa, de romanización de los húngaros, procesos en los que, además, hay que tener en cuenta el papel y lugar que desempeñan los servios. En todo caso, junto al catolicismo latino se desarrollaron también el cristianismo ortodoxo y, a partir del siglo XVI, el calvinismo.

2. El resurgimiento nacional —en el sentido del siglo XIX— impulsó también a los católicos de Hungría de rito oriental (desde 1868) a reivindicar una liturgia en la lengua materna. Aun cuando este derecho ya les había sido reconocido a los rumanos hacía tiempo, Roma era opuesta a su ejercicio. Cuando, finalmente, se creó una diócesis propia para los uniatas, quedó sometida al primado *latino*, y el uso de la lengua del país fue considerada como grave abuso y se prescribió como lengua litúrgica el griego antiguo.

3. En época más reciente se ha puesto de manifiesto el grave perjuicio que supone para la ortodoxia su diversidad jurisdiccional. Debido a los cambios de fronteras efectuados después de la Primera Guerra Mundial, el número de cristianos ortodoxos se vio considerablemente mermado. Los cristianos ortodoxos quedaron sometidos a la jurisdicción del patriarcado ruso, mientras los patriarcados rumano y servio reclamaban la supremacía sobre sus hermanos de raza ortodoxos. Pero frente a estas reclamaciones se alzaba la exigencia, más en línea con la vieja tradición, del patriarca ecuménico, en virtud del cual la jurisdicción eclesiástica sobre

---

[61] De cerca de 1.200.000 habitantes hay aproximadamente un 70 por 100 de mahometanos, un 20 por 100 de ortodoxos y un 10 por 100 de católicos.

los cristianos ortodoxos que carecían de una iglesia nacional era competencia suya.

A partir de la Segunda Guerra Mundial se encuentran comunidades sometidas a Moscú y otras sometidas a la jurisdicción de Constantinopla. Por de pronto, el obispo de los servios tiene prohibida su residencia en Hungría.

j) *Egipto*

1. Egipto árabe es un país mahometano. Pero en él se dan elementos que, en una situación favorable, podrían crear al cristianismo nuevas perspectivas halagüeñas, debido a que los cristianos coptos son portadores de una antiquísima tradición autóctona y a que teóricamente la Constitución garantiza la libertad religiosa. Por ello no podemos rechazar en principio como algo inútil un encuentro fecundo con la intensa propaganda que del Islam hace la Universidad de la mezquita de Al-Azbar contra el cristianismo y contra todo lo extranjero. En los últimos siglos la ortodoxia ha ido creciendo a causa de las migraciones. Es cierto que existen graves obstáculos que se oponen a este renacimiento del cristianismo: el clero, enormemente retrasado en su formación, se ve fuertemente combatido por los seglares; los orientales sufren, también en Egipto, una fuerte disgregación (armenios, maronitas, sirios, caldeos). Por ello es cada vez mayor el número de ortodoxos que abandonan el país.

2. Existen cristianos católicos —por ahora— sólo entre la población campesina armenia. Pertenecen a dos diócesis y son atendidos por un patriarca residente en Alejandría. Es grande la desconfianza de los coptos (clero *y* seglares) hacia Roma[62]. Pero últimamente se ha ido creando un buen clima ecuménico.

k) *Etiopía*

El problema nuclear para la Iglesia en Etiopía, país gobernado por un régimen absolutista, está basado en su vinculación a la Iglesia copta (= los cristianos del valle del Nilo). Hace algún tiempo el Negus, de acuerdo con los coptos, erigió una iglesia propia. El destino interno de la cristiandad etíope depende, una vez más, de su clero; éste carece casi por completo de formación y, sin embargo, es admitido a las órdenes sagradas, a veces en forma muy numerosa.

Durante las diferentes ocupaciones bélicas que se han ido sucediendo en época reciente, se ha manifestado al nacionalismo miope de las

[62] Cifras: los 190.000 católicos uniatas (aproximadamente) están divididos en seis (!) ritos distintos.

potencias europeas, que, en el fondo, se han limitado a mostrar hacia los valores propiamente religiosos un interés puramente nacionalista. Los italianos expulsaron a todos los misioneros no italianos y emprendieron una labor de latinización; cuando aparecieron los aliados, los italianos se vieron obligados a ceder...

La Iglesia de Addisabeba está reconocida como autocéfala (Iglesia monofisita autocéfala) desde 1959.

1) *Palestina*

1. La mezcla de los diferentes grupos nacionales y eclesiales que han ido inundando sucesivamente el territorio de los patriarcados de Jerusalén y Antioquía después de su conquista por musulmanes y latinos, y a partir de su reconquista por los turcos, ha determinado desde finales del siglo XIX una situación de gran porvenir para el cristianismo. En el seno de la ortodoxia se registraba una fuerte contraposición entre el alto clero griego, de influencia rusa, y el pueblo fiel de cultura árabe, con su clero bajo sumamente inculto.

2. Por parte latina, el resultado de tan elevado coste (los mártires franciscanos por su custodia del Santo Sepulcro a partir de 1335) se había reducido considerablemente. A pesar de todo, el patriarcado latino (restaurado en 1847), lógicamente antipático para los griegos, ha formado, con ayuda de un creciente número de religiosos, un celoso clero autóctono[63]. En el año 1931 había 12.645 cristianos greco-católicos; a éstos había que añadir los católicos maronitas y algunos miles de católicos caldeos y sirios.

3. La situación cambió por completo con el fin de la Segunda Guerra Mundial. Es verdad que, por primera vez en la historia, cristianos y musulmanes constituyeron un frente único contra el Estado de Israel. Pero se registró la huida de no menos de 800.000 árabes y alrededor de 60.000 cristianos (entre ellos 20.000 católicos). En diciembre de 1950, el gobierno israelí apuntaba la cifra de 40.000 cristianos residentes en su territorio.

m) *Melquitas*

Los melquitas (= fieles al emperador) eran los cristianos de Palestina, Siria y el norte de Egipto que —en contra de los monofisitas— mantuvieron los dogmas de Calcedonia junto con la primitiva liturgia antioquena (por su procedencia étnica eran en su mayoría griegos, a excepción de los sirios, que eran indígenas).

---

[63] La cuestión de los sacerdotes celibatarios y casados en el Próximo Oriente la estudiaremos más adelante.

Desde la época de las cruzadas hubo constantes momentos de unión con Roma, aunque demasiado breves. En cambio, para los historiadores mahometanos esta Iglesia ha estado constantemente sometida al papa.

La actividad de los capuchinos, carmelitas y (desde principios del siglo XVII) de los jesuitas consiguió, a partir de 1724 una unión de los melquitas de Alepo y Damasco con Roma, incluso con alguna conversión de obispos. Pero esta unión no siempre significaba una abjuración de la ortodoxia. Y, por otra parte, hubo de llevarse a cabo en contra de un patriarca ortodoxo apoyado por Constantinopla.

La unión con Roma de los melquitas que habían continuado separados no se produjo hasta el siglo XX con la erección de la archidiócesis uniata de Transjordania.

Como corresponde a sus antiquísimos orígenes, el patriarca de los melquitas lleva el título de patriarca «de Antioquía, Alejandría, Jerusalén y de todo el Oriente».

La vida religiosa está confiada en la actualidad a la labor de tres congregaciones de basilianos (cada una con su rama femenina), una reciente congregación masculina, una rama femenina de las Hermanas del Amor Cristiano (francesas) y un seminario de los Padres Blancos en Jerusalén para la formación del clero.

La helenización impuesta por Bizancio había desplazado, hasta bien entrado el siglo XIII, la antigua liturgia antioquena. Pero la tradición siria se impuso al ser traducida al siríaco la liturgia bizantina. La arabización en la época turca trajo como consecuencia la traducción de los libros litúrgicos al árabe, lengua en la que actualmente se conservan.

Los melquitas uniatas de Alepo contaban antes de la Segunda Guerra Mundial con 150.000 fieles, repartidos entre el sur del Líbano, Siria, Egipto y Turquía, a los que habría que añadir otros 16.000 residentes en los Estados Unidos.

Los melquitas ortodoxos están desmembrados en tres patriarcados (Antioquía, Alejandría, Jerusalén), en cuya vida han repercutido negativamente antes de la Segunda Guerra Mundial una serie de influencias externas (de rusos, anglicanos y protestantes), además de las tensiones internas. En la actualidad existe una floreciente organización juvenil ortodoxa y un monasterio, el de Deir-el-Harf.

n) *Maronitas*

1. El cuadro variopinto de confesiones, nacionalidades e interconexiones en el Próximo Oriente se complica aún más con la presencia de los *maronitas.* Su denominación procede de uno de sus centros más antiguos, el monasterio de san Marón (muerto alrededor del año 420). Los maronitas son de origen sirio (monoteletas, aunque

separados de los melquitas) y, a partir de fines del siglo VII, viven con una liturgia siríaca y con jerarquía propia. Los maronitas han conservado una notable unidad, frente a la política religiosa tanto de los emperadores como de los musulmanes, manteniendo su propia autonomía, aunque, debido al poderoso empuje de los últimos, han tenido que inclinarse hacia el Líbano.

2. A partir de 1181-1182 los maronitas, aliados de los cruzados, llegaron a la unión con Roma, unión que perdura ininterrumpidamente hasta nuestros días. En el año 1584 fue fundado en Roma el «Maroniticum», destinado a la formación de un clero propio. Desde entonces se produjo una fuerte latinización en todos los ramos de la vida eclesiástica. Incluso la liturgia siríaca se fue mezclando con formas latinas.

La cabeza eclesiástica de los maronitas, elegida por los obispos y confirmada por el papa, lleva el título de «patriarca de Antioquía y de todo el Oriente».

En el siglo XVII la vida eclesiástica se vio enturbiada repetidas veces por disensiones surgidas en el seno de la jerarquía y aun entre el patriarca y los monjes. En estas disensiones y en las manifestaciones externas de piedad morbosa y entusiasta consiguió intervenir Roma de manera saludable. En estos hechos tuvo también gran influencia la actuación de uno de los cuatro *Assemani*, tres de los cuales se cuentan entre los grandes sabios de los siglos XVII y XVIII (cf. § 97, V, 2).

Las persecuciones soportadas por esta prolífica comunidad en 1860 y 1861 motivaron la emigración de nutridos grupos a África, América (donde son especialmente numerosos) y Australia.

3. Los datos numéricos sobre los maronitas son muy diferentes, oscilando entre 700.000 y 450.000. Es la única Iglesia oriental uniata que tiene carácter compacto. Como confesión predominan en el Estado del Líbano[64].

ñ) *Polonia*

1. Las invasiones que, desde época temprana, llevaron a cabo los polacos católicos en los principados rusos (antes de los Romanov, que reinan desde 1613) fueron al mismo tiempo agresiones contra el cristianismo ortodoxo. Este punto ha de mantenerse en nuestro recuerdo para comprender las posteriores tensiones entre los ortodoxos rusos y los polacos cuando cayeron en la cuenta de la escisión que se había producido en la Iglesia occidental. El caso de la conquista de los principados ucranios por los polacos en el siglo XIV es un caso distinto. Mediante esta conquista el cristianismo ortodoxo y su Iglesia cayeron bajo el dominio estatal de

[64] El 5 de noviembre de 1962, la misa del Concilio en Roma se celebró según el rito maronita, que, junto al siríaco antiguo, emplea también con frecuencia el árabe. Otros días se celebró la misa según los demás ritos orientales.

Polonia. Con ello se llegó a la coexistencia del cristianismo católico-romano y el cristianismo ortodoxo (incluido el de los armenos uniatas) dentro del mismo Estado.

La labor de los jesuitas preparó las condiciones para la unión de *Brest* (cf. § 123, II, 3). Mediante esta unión los ortodoxos de la sede metropolitana de Kiev quedaban incorporados a la unión de la Iglesia pontificia, manteniendo la liturgia eslava y la facultad para el matrimonio de los sacerdotes. Tras el paso de la Reforma, en la cual, como dice Rhode, «la mayor parte de las familias nobles eran más antirromanas que amigas del evangelio», sobrevino la Contrarreforma, en la que tuvo lugar la re-catolización del reino de Polonia.

2. Al resurgir nuevamente Polonia en el siglo XX, tras terribles y monstruosos «repartos», formaban parte de esta nación, profundamente católica, cristianos uniatas de rito bizantino procedentes de los territorios sometidos anteriormente al dominio austríaco, así como ortodoxos (cuatro millones) procedentes de los antiguos territorios rusos; junto a éstos había otros grupos más pequeños de cristianos ortodoxos de distintas procedencias. En Polonia, la mezcla de confesiones era también sumamente compleja, por ascender las minorías confesionales a un tercio de la población. La rivalidad de los diferentes grupos étnicos y la desconfianza del gobierno, que equiparaba todo lo «ortodoxo» como si fuera producto de la odiada Rusia, hizo que la situación del cristianismo se viera muy amenazada.

Por su parte, el patriarca de Moscú aplicaba a la Polonia ortodoxa el viejo principio fundamental de la iglesia de Estado: al carecer la Iglesia ortodoxa polaca de unión perfecta de lo nacional con lo eclesiástico, correspondía al patriarca moscovita la jurisdicción sobre ella, que, según eso, carecería de independencia plena en lo eclesiástico.

De hecho, las relaciones internas de la ortodoxia polaca con Moscú eran relaciones sólidas. Pero cuando la mayoría de los obispos ortodoxos, rusos en su totalidad, proclamaron la autonomía de la Iglesia ortodoxa polaca en 1922[65], siguió existiendo una apasionada oposición promoscovita entre los obispos, fruto de la cual fue el asesinato del metropolitano polaco en 1923. El patriarca ecuménico concedió entonces la autocefalia a la Iglesia ortodoxa polaca (1925), dado que las circunstancias por las que atravesaba Rusia no exigían ningún tipo de consideración hacia los derechos de los patriarcas de Moscú.

3. En el seno de la Iglesia católica latina de Polonia se fue acentuando una exagerada corriente nacionalista, que reivindicaba una Iglesia nacional sin la ley del celibato para los clérigos y con el polaco como lengua litúrgica. Una parte de este movimiento se adhirió a la

[65] El patriarca de Moscú estaba por entonces prisionero de los bolcheviques.

ortodoxia en 1926. A lo largo de este proceso se pusieron de manifiesto elementos que habían entrado en el país al mismo tiempo que los hermanos bohemios perseguidos y que más tarde se habían convertido al catolicismo.

Las relaciones entre la mayoría católica y los cristianos ortodoxo-rusos se vieron perjudicadas por un gran número de procesos entablados por obispos católico-romanos por la restitución de edificios eclesiásticos arrebatados a los católicos en la época de dominio ruso. Estos procesos llevaron a una lucha sumamente dura del gobierno contra los ortodoxos, en la que no faltaron destrucciones de edificios religiosos sin explicación alguna. La consecuencia de todo ello fueron nuevas tensiones entre las iglesias y entre los católicos uniatas y los no-uniatas.

Los ucranios pertenecientes a la Iglesia griega uniata de Polonia (3.250.000) volvieron a caer, tras la Segunda Guerra Mundial, bajo el dominio de Rusia (unos 200.000). Los ortodoxos autocéfalos (3.750.000 ucranios, rutenos y rusos) han sufrido enormes pérdidas y han vuelto a quedar sometidos al arzobispo ortodoxo de Varsovia. En Breslau y Stettin residen también en la actualidad obispos ortodoxos de la Iglesia polaca.

4. Las persecuciones llevadas a cabo por el régimen nacionalsocialista, la anexión de territorios orientales a Rusia y la expulsión de los alemanes han determinado la constitución de un territorio de raza casi exclusivamente polaca. Desde el punto de vista religioso, este territorio —descontando a los bolcheviques y otros grupos arreligiosos— es casi exclusivamente católico, aunque bajo dominio comunista. La Iglesia católica de Polonia, duramente oprimida, ha demostrado ser hasta ahora un considerable valladar contra el ateísmo bolchevique.

o) *Países bálticos*

1. En los países bálticos que adquirieron la independencia se fue imponiendo, desde fines de la Primera Guerra Mundial, dentro de la Iglesia ortodoxa, la idea de la iglesia nacional. Constantinopla reconoció, con ciertas reservas, la autocefalia (dirigida realmente contra Rusia) de Letonia y Estonia, países en los que los dos tercios de la población eran de confesión ortodoxa. Solamente una pequeña minoría ortodoxa de Lituania (55.000 entre dos millones de habitantes) siguió unida a Moscú.

En estos Estados ha sido muy considerable la influencia protestante. En Riga (Letonia) existe una sección ortodoxa en la facultad teológica evangélica. En la de Dorpat (Estonia) había sólo un profesor ortodoxo, siendo todos los demás protestantes.

2. Tras la Segunda Guerra Mundial, las Iglesias ortodoxas mencionadas volvieron a quedar sometidas a Moscú. El reducido núcleo que poseían los católicos, así como las misiones capuchinas de Estonia, fueron prácticamente suprimidos.

Únicamente la Iglesia ortodoxa de Finlandia, que, de todas formas, sólo comprende un escaso porcentaje de los cristianos finlandeses, y en la cual se creó una diócesis propia para los ortodoxos rusos después de la Primera Guerra Mundial, fue capaz de resistir a todos los intentos de Moscú por ampliar su hegemonía eclesiástica sobre los ortodoxos finlandeses. Esta resistencia se prolongó hasta principios del año 1950. En la actualidad agrupa a 100.000 fieles, con una floreciente vida religiosa.

§ 123. *UNION ENTRE LA ORTODOXIA Y ROMA*

I. INTRODUCCION

Los actos en que se puso de manifiesto la separación existente entre las Iglesias de Oriente y Occidente en los siglos IX y XI eran expresión de una profunda diferencia en la manera de pensar y de actuar oriental y occidental. Ahora, tras este recorrido a través de la historia de las Iglesias orientales, comprendemos mucho mejor cuanto hemos indicado antes (cf. § 121, I, 1). No se pueden pasar por alto las deficiencias, tanto en el campo religioso como en el humano, de las personas que provocaron la división, la produjeron y la proclamaron. Pero la virulencia que adquirieron estos fallos se debió a que, por ambas partes, aparecían dentro de un amplio frente de peculiaridades propias, así culturales como sociales. Dentro de este marco se explica la tenacidad con que, a lo largo del transcurso del tiempo, ambas partes han seguido proclamando incesantemente su justo proceder en la separación, ahondando aún más trágicamente la escisión.

Por otra parte, no podemos perder de vista que estas Iglesias, que anuncian el evangelio, han reconocido que su escisión se opone a la voluntad del Fundador. Por eso, al poco tiempo de la separación, y después con diferentes ritmos y bajo impulsos de diversa intensidad, han ido emprendiendo constantemente —lo hemos ido viendo ya— intentos de superar la división.

En el momento actual, cuando una grandísima parte de la ortodoxia se ve condenada al silencio tras el «telón de acero», impuesto brutalmente por el bolchevismo o el comunismo, nos encontramos en un momento en que este intento ha llegado a una situación en la que cabe esperar auténticos resultados.

Tendríamos ahora que destacar básicamente un hecho, que hasta hace muy poco tiempo apenas se ha tenido en cuenta por ambas partes, y es que, a pesar de los rudos términos en que se manifestó la separación entre ambas Iglesias en el siglo XI, tanto por parte latina como por parte griega,

y a pesar de las posteriores tensiones y mutuas condenas[66], la escisión nunca fue declarada definitivamente ni aceptada como tal por un concilio ecuménico. Otro factor importante es que la liturgia de la Iglesia oriental nunca dejó de incluir, y en forma destacada, la plegaria por la unidad de la Iglesia, más aún que la Iglesia de Occidente.

2. A pesar de todo podemos decir que los intentos de reconquista de la unidad fueron emprendidos sobre todo por iniciativa de Roma, cuyo universalismo llegó incomparablemente más lejos, y que, además, nunca se vio tan entorpecida por las vinculaciones nacionales. Como hemos expuesto al hablar de las Cruzadas, respondían éstas al deseo secular de los papas de reconquistar la unidad. Y en el origen de las dos grandes uniones mencionadas, los papas colaboraron de manera muy intensa, sobre todo en la Edad Moderna, cuando la disgregación política y la decadencia, y más tarde la ruina de las grandes potencias políticas católicas y el ascenso de las potencias protestantes y la Rusia ortodoxa parecían convertir la unión en una idea utópica.

3. Es verdad que todo lo que acabamos de decir, aun considerado en su conjunto, ha cambiado en muy escasa medida la separación. Numerosas iniciativas quedaban bloqueadas y aun anuladas en el contragolpe. Los orientales que se han mantenido en unión con Roma son muy escasos en número. Su existencia es, indudablemete, importante[67], aunque, por otra parte, constituyen justamente un fuerte obstáculo para llevar a cabo la reunificación en gran escala.

Sin duda, la separación ha estado unida estrechamente, a todo lo largo de la Edad Moderna, con el nacionalismo de las Iglesias orientales, que constantemente nos vemos obligados a mencionar, y que consiste en su vinculación a los poderes políticos, más o menos contrapuestos a la Europa occidental. Unido a ello, pero con un vigor aún más fuerte, está el efecto antilatino, insólitamente poderoso, que ha dominado completamente, por así decirlo, el cristianismo oriental hasta hace muy poco.

Hemos oído hablar con frecuencia de la animadversión general de los orientales contra los latinos desde la temprana Edad Media. Es importante no olvidar en este punto que dicha animadversión se basa en una amplia serie de razones. En el fenómeno de la separación el Oriente pensaba ser el injustamente perjudicado en sus derechos inmemoriales y concretamente en la dignidad imperial romana, que se había continuado en el *basileus.* La

---

[66] En su obra *The Council of Florence* (Cambridge 1959) explica J. Gill que la asamblea de patriarcas orientales celebrada en Constantinopla en 1451, en la que se rechazó solemnemente la unión acordada en Ferrara-Florencia, constituye una falsificación histórica (cf. p. 376, nota 3, de dicha obra). El hecho se redujo únicamente a una carta que enviaron al papa los anti-unionistas, sin contar con los patriarcas orientales, en 1451, rechazando la unión y exigiendo nuevas negociaciones.

[67] A este respecto, cf. § 123, II, 3.

coronación imperial de Carlomagno en Roma el año 800, con todas sus consecuencias, y el trastorno del recto ordenamiento mediante la fundación del Imperio latino oriental desde la época de las cruzadas —trastorno que resultaba monstruoso para los griegos— entrañan unos motivos tan profundos de rechazo, odio, incomprensión y angustia que constantemente ha de ser incluida en nuestra exposición por ser decisiva para el desarrollo histórico. La profundidad de esta tensa animadversión explica que los diversos intentos de unión, que ya conocemos, se vieran *irremediablemente* abocados al fracaso. Detrás de las negociaciones para la unión nunca estuvo la *totalidad* de las Iglesias orientales; más aún, resultaba prácticamente imposible su preparación espiritual para la unión. En el fondo no hubo a lo largo de los siglos más que una serie de soberanos individuales de Bizancio que aspiraron a una reunificación con la Iglesia occidental; pero sus móviles eran consideraciones y objetivos exclusivamente políticos.

4. Pero ¿cómo se explica que esta antipatía afectiva, cargada de odio contra una posible unión con Roma perdurara y aun se robusteciera durante la Edad Moderna? ¿Cómo es que incluso en la época más reciente fueran rechazadas con tanta tozudez las propuestas unionistas de Pío IX, León XIII, Pío XI y Pío XII sin que al menos surgiera en Oriente un impulso interno comprobable hacia la reunificación? La respuesta no puede darse en una sola frase. Sabemos ya que en la Iglesia oriental es determinante su multiplicación en un amplísimo abanico de iglesias «locales» autónomas. Estas iglesias locales se agrupan, es cierto, bajo una serie de patriarcas. Pero un patriarca oriental no posee sobre la comunión de sus fieles esos derechos amplísimos que competen, dentro de su patriarcado, al patriarca occidental, al papa. A pesar de la primacía de honor del patriarca ecuménico de Constantinopla, los patriarcas orientales son esencialmente iguales entre sí. Si tenemos en cuenta su estructura interna, observamos que se trata de iglesias nacionales en las que la jerarquía, elemento sin duda constitutivo, no posee en modo alguno un poder dirigente tan marcado jurídicamente sobre el clero, los monjes y el pueblo fiel como el que tiene la jerarquía en Occidente.

Estas iglesias han recorrido una historia secular de felicidad y sufrimiento, de lucha y de martirio. Esta historia justifica la idea que la Iglesia oriental tiene de sí misma. Por otra parte, en determinadas acciones y métodos de la curia romana, como veremos, se expresa una de las fuerzas que les acarreó injusticias y sufrimientos, y ante la cual, por eso mismo, los orientales adoptaron una actitud de recelo.

Los problemas fundamentales de la unión deben plantearse a la luz de lo que acabamos de decir. Más adelante volveremos a ocuparnos de todo ello.

II. DIVERSOS INTENTOS UNIONISTAS

1. Hemos recordado ya el logro unionista más importante de la Iglesia, la unión en gran escala que se acordó en el Concilio de Ferrara-Florencia de 1438-1439. Pero también en este caso el resultado concreto fue precario, aun cuando al papa Eugenio IV estaba dispuesto incluso a celebrar un concilio en Constantinopla, y el emperador, el patriarca de Constantinopla, los representantes de los patriarcas de Alejandría, Antioquía y Jerusalén, y considerable número de metropolitanos bizantinos y de las Iglesias de Asia Menor, bajo dominio turco, y muchos eclesiásticos y monjes, sabios y laicos eminentes habían venido a Florencia, y en las dieciséis sesiones se había llegado a un acuerdo sobre las materias discutidas y se había firmado la bula de unión por todos los prelados griegos allí presentes, con la única excepción del arzobispo Marcos de Efeso[68]. En Florencia se consiguió también llegar nuevamente a la unión con los armenios y se confirmó la unión con los maronitas. Hubo legaciones de los coptos, etíopes, de Jerusalén, de los jacobitas de Mesopotamia, de los nestorianos de Persia y de Chipre.

Pero, como ya sabemos, el pueblo, el clero y los monjes orientales no tenían en modo alguno una disposición interna apta para la unión. A pesar de haber sido proclamada esta unión oficialmente en Constantinopla a la vuelta de los negociadores el 1 de febrero de 1440, y de que todavía en vísperas de la caída de la antigua capital imperial, griegos y latinos habían concelebrado la liturgia en Santa Sofía, no quedó nada de la reunificación. Rusia consideró, como ya hemos visto, que la unión era precisamente una apostasía de la antigua capital de la ortodoxia y por ello se atribuyó a sí misma el derecho a sucederla en calidad de tercera Roma[69].

A pesar de todo ello, la bula de unión del Concilio de Florencia mantuvo su importancia a lo largo de la Edad Moderna. Dicha bula fue la base para los intentos posteriores de volver a unificar las Iglesias separadas con Roma.

2. Las amplias concepciones del humanismo italiano, y muy especialmente las de Nicolás de Cusa, podían haber fecundado profundamente un movimiento unionista, entre otras razones por su

---

[68] Los motivos de los unionistas eran de muy distinto valor. El metropolitano de Kiev la quería por íntima convicción; pero a otros ortodoxos les impulsaba el descontento con su patriarca. Y son claros los motivos políticos que impulsaban al emperador.

[69] En todo caso tenemos el ejemplo de Kiev, cuyo metropolitano había asistido al Concilio de Florencia. Hasta la disolución de la diócesis en el reinado de Catalina, tras una labor de reconstrucción durante la época de la Contrarreforma, Kiev tuvo una larga serie de obispos latinos junto a la jerarquía ortodoxa. Esta labor constructiva abrazó también el campo de la teología; en Kiev se enseñaba durante el siglo XVII la *Summa* de santo Tomás.

parentesco con la teología de san Juan Damasceno. Pero las circunstancias por las que atravesaba la política general y la política eclesiástica no permitieron semejante concretización. Desde un punto de vista general podemos decir que la naciente época histórica poseía una estructura espiritual y religiosa tal que hacía imposible una unión en gran escala, es decir, una unión con incidencia en la política eclesiástica.

a) En este punto —ya lo hemos visto—, el problema de la unión adquirió un aspecto completamente nuevo merced a la *actividad* desarrollada por los *delegados latinos* en la cristiandad oriental. Ante nuestra mirada se abre un campo inmenso de actividad eclesial, una masa ingente de obras pastorales heroicas llevadas a cabo por las Ordenes de nueva fundación y por las antiguas Ordenes reformadas (jesuitas, carmelitas, capuchinos, etc.), una formidable actividad de amor entregado a la predicación de la buena nueva, a la atención caritativa y a las tareas educativas. Desgraciadamente vemos también una historia cargada de desaciertos y decepciones hasta ahora, hasta ayer mismo.

Pero señalemos primero cuál ha sido el resultado general de todo ello: la existencia en o junto a *todas* las Iglesias orientales separadas de Roma de una rama uniata, es decir, unida a Roma. Más tarde precisaremos críticamente el valor que tiene la existencia de estas Iglesias uniatas.

b) En el año 1622 Gregorio XV fundó la congregación de Propaganda Fide para la coordinación unificada de la actividad misionera (cf. § 95, I, 8). Desgraciadamente lo que prevaleció en esta iniciativa no fue un espíritu de unidad misionera a la vez audaz y prudente, con su consiguiente fuerza. Al no conseguirse el objetivo de conquista de la jerarquía ortodoxa se procedió a crear, donde fue posible, un episcopado propio uniata. La solución era comprensible, pero llena de riesgos. Involuntariamente, pero también por cierta impaciencia por el éxito visible y contable de las conversiones individuales, se creó un nuevo germen de división y una agudización y hasta envenenamiento de los antagonismos.

Este lastre había de pesar todavía más si tenemos en cuenta que los múltiples trabajos permitían su utilización por las aspiraciones *políticas* de Occidente, lo que se repitió bajo múltiples formas en el extenso campo de las misiones hasta bien entrado el siglo XX. La realidad habría de vengarse. El gran ejemplo —un escándalo desde el punto de vista cristiano— lo dio la católica Francia con su actuación en el Próximo Oriente desde el siglo XVI y, más aún, en el XVII. La católica Francia consiguió de los turcos una serie de privilegios en favor de sus colonizadores, es decir, de los comerciantes y peregrinos franceses, privilegios que luego se extendieron a todos los católicos (Francisco I y Solimán en 1535).

3. La unión más importante realizada durante la Edad Moderna fue la que se estableció con la iglesia *rutena* de Polonia y Lituania, la llamada unión de Brest, de 1596.

En esta ocasión las condiciones para una unión duradera eran más favorables, ya que se había llegado a un entendimiento, como resultado de una evolución larga, no siempre rectilínea. El punto de partida más remoto fue el crecimiento autónomo de los eslavos orientales en el seno de los dominios de Kiev, tanto hacia Oriente como hacia Occidente, y las zonas occidentales se orientaron hacia Roma. Todo ello redundó en beneficio de las dos potencias por diversos conceptos; Lituania y Polonia vieron ampliado su territorio a costa de los dominios de Kiev. Cuando en 1569 se fundieron esas dos zonas, en el campo eclesiástico se encendió una lucha de los obispos ortodoxos contra la penetración del espíritu calvinista. Los ortodoxos, descontentos con su patriarca, enviaron una delegación a Roma. Entonces tuvo lugar la unión de Brest, de 1596, con el papa Clemente VIII. A fines del siglo XVII (1681 y 1700), los representantes de las diócesis de Lemberg y Przemysl, todavía ortodoxos, se convirtieron al catolicismo. Con todo, en el mismo siglo se restableció en Polonia una nueva jerarquía ortodoxa.

Los basilianos orientales, reformados en 1621 con carácter de orden dedicada a la pastoral, los grupos orientales de jesuitas, capuchinos, los estuditas, recién fundados e influidos por Beuron, así como diversas congregaciones femeninas uniatas, desarrollaron un importante trabajo pastoral entre el clero y el pueblo. Ciertas aspiraciones contrarias a los elementos occidentales y latinos (la liturgia) se vieron robustecidas también aquí, a partir de 1848, por el resurgir del sentimiento nacional, hasta llegar incluso a la ruptura de la unión.

Desgraciadamente influyó también en todo ello la cerrada oposición latino-occidental de los católicos romanos de Polonia contra la unión, lo que fue preparando involuntariamente la separación.

La división de Polonia en el siglo XVIII significó para los territorios que acabaron bajo el dominio ruso la ruina de la unión. Para las diócesis uniatas que quedaron en territorio austríaco, el papa Pío VII erigió una provincia eclesiástica propia (Halicz).

A petición de los obispos, Roma volvió a prescribir en 1942 la liturgia de rito bizantino, guardando el patrimonio tradicional ruteno. La exigencia más estricta del celibato provocó un retroceso en el número de vocaciones. Pero tuvo lugar un florecimiento de las congregaciones religiosas modernas de vida activa, incluso femeninas.

El gobierno bolchevique destruyó después de 1945 la unión, que duraba ya desde hacía trescientos cincuenta años, sirviéndose de los habituales medios de la violencia. En esta tarea recibió el apoyo del llamamiento, acusadamente nacionalista, del recién elegido patriarca («la unidad de la nación exige la unidad e independencia de la Iglesia»). 4. Un grupo sumamente interesante, el más importante grupo de uniatas después de los rutenos, es el que reside en *Transilvania.* Su destino religioso está

ligado al carácter mixto de su ser étnico, formado por rumanos (latinos y eslavos), magiares, sajones y suavos de origen germánico.

En el siglo XVI los cristianos de Transilvania vivían independientes como cristianos ortodoxos, sometidos al dominio turco. El luteranismo hizo progresos entre los sajones y el calvinismo entre los magiares. Cuando su país fue reconquistado por el emperador Leopoldo I en 1691 y se prometió a los eclesiásticos griegos la equiparación social, se llegó —no sin una labor de celo admirable desplegada por los jesuitas los años 1697, 1698 y 1700— a la unión, pero con la promesa de que se conservaría el rito bizantino. La unión arraigó en el sustrato latino de la cultura rumana, y de esta manera la iglesia uniata consiguió llegar a ser el centro de los movimientos nacionalistas, hasta que en el siglo XVIII la unión volvió a perder terreno en favor de la ortodoxia, apoyada por los servios.

5. Las zonas del sur de Italia que pertenecían al patriarcado de Constantinopla fueron latinizadas por la conquista de los normandos. Cuando después de 1453 y en la época siguiente huyeron a Calabria y Sicilia numerosos griegos y albaneses ante la invasión turca, siguieron manteniendo (en conflicto con el episcopado latino) su propio rito bizantino. Benedicto XIV (1740-1758) les concedió vivir con su propia liturgia, aunque desgraciadamente la sometió a fuertes limitaciones. Las tres diócesis griegas han encontrado y encuentran una ayuda espiritual en la abadía de *Grotta Ferrata,* cerca de Roma, fundada en el año 1004 por san Nilo.

6. Hacia finales de los siglos XVI, XVII y XVIII se registran sucesivamente uniones con los grupos *servios* a nivel diocesano. Por desgracia, en los dos primeros casos de que tenemos noticia el obispo latino de aquella diócesis no llegó a concederles suficiente independencia. Por ello, a partir de 1690, el patriarca Arsenio, que había emigrado a Croacia con 40.000 familias, encontró una relativa facilidad a la hora de aflojar sus lazos con Roma y hasta de llegar a la ruptura, verificada en Sirmio. La tercera diócesis fue erigida por orden de María Teresa para los servios uniatas. Pequeños grupos de búlgaros se unieron a Roma a partir de 1860; hacia fines del siglo XIX lo hicieron grupos de griegos y, ya en el siglo XX, ocurrió lo mismo con grupos de rusos.

7. Así, pues, durante los siglos XVII y XVIII se verificaron uniones importantes con Roma. Como ya hemos indicado, estas uniones están íntimamente relacionadas con la labor de los jesuitas, carmelitas y capuchinos. En concreto, se desarrolló una serie de movimientos de profundas conversiones, una auténtica lucha por encontrar una noción de Iglesia y una confesión de fe que permitiera la unidad con Roma. Pero estos impulsos no se extendieron mucho ni fueron suficientemente duraderos. La situación estaba condicionada por todas partes por el

mencionado odio de los «griegos» contra el «enemigo hereditario», los latinos.

Desgraciadamente la cortedad de miras de Roma dio pie para esta concepción en no pocas ocasiones. A veces entraba en juego cierta falta de sinceridad[70].

Una mirada al mapa nos hace ver el siguiente conmovedor resultado: la disgregación de la Iglesia oriental, que tantas veces hemos tenido que mencionar, se encuentra actualmente aumentada por el hecho de la existencia de comunidades uniatas. En Alejandría, por ejemplo, existen en la actualidad cuatro patriarcas: dos griegos y dos coptos, de los que uno es ortodoxo y el otro católico. Estos puntos de sutura nos hacen caer dolorosamente en la cuenta del desgarramiento existente entre las Iglesias, y dan lugar a que se destaque con especial claridad la necesidad de la tarea unificadora. Es preciso que nos ocupemos de los puntos fundamentales del problema.

III. VALORACION

1. Al exponer el problema de la unión hemos de distinguir bien dos cosas: la posición dogmática fundamental y el tratamiento psicológico del caso.

En principio todo depende del conflicto existente entre la doctrina católico-romana del primado del papa y la autonomía de principio de las Iglesias ortodoxas.

La idea de un cabeza común superior, que vive muy lejos y que constituye una instancia jurídica superior, es algo completamente extraño a las Iglesias orientales. Se ha indicado, además, a este respecto, que en la actualidad el primado del papa constituye un obstáculo incomparablemente más duro para la unión que durante la época en que se formó y llevó a cabo el cisma. En los siglos IX y XI no actuaba el papa dentro de los países orientales de la misma forma que tiene ahora «de actuar en las Iglesias orientales católicas» (De Vries).

La cuestión fundamental que hay que resolver es la siguiente: ¿cómo se pueden compaginar la independencia y libertad tradicionales de los orientales con la unidad de la constitución de la Iglesia?

La realidad eclesial del Oriente tiene unas peculiaridades que nos ofrecen diversos elementos para una posible respuesta (cf. § 124, I, 3). Puede ayudarnos, además, la simple consideración de que existen situaciones complejas que no admiten definición posible o, si la admiten, difícilmente pueden sintetizarse en una fórmula más o menos abstracta,

---

[70] Así ocurrió cuando en 1760 el sacerdote jacobita Dionisio Miguel Giarve, convertido al catolicismo, mantuvo su conversión en secreto y se hizo consagrar obispo de Aleppo por el patriarca jacobita.

pero de las que cabe hacer una descripción relativamente fácil y, probablemente, una exposición adecuada. Entre estas situaciones se encuentra, desde los mismos apóstoles, el problema básico: las relaciones entre el primado y el colegio apostólico.

Desde el punto de vista psicológico, el problema se plantea así: ¿cómo han de hacer los católicos creíble su respuesta a los orientales de que esta comunidad es perfectamente posible, después de exigir Roma durante siglos la sumisión en sentido riguroso como la única forma católica de entender la unidad? La unión propuesta por los católicos, ¿no lleva anejo el reconocimiento de una idea de autoridad mucho más rígida que la que está dispuesto a admitir el conjunto de los orientales, idea que supone un recorte de la libertad cristiana y eclesial?

Todo esto, ¿no lleva consigo cierta occidentalización, a menudo una occidentalización esencial y, por tanto, también una auto-enajenación?

2. Tendríamos que decir que en la enorme labor misionera desarrollada por la Iglesia católica romana entre los orientales no se afrontó con la adecuada objetividad ni con la suficiente ponderación el problema fundamental. Los católicos romanos se atenían excesivamente a esa concepción cerrada según la cual el mundo se termina en Occidente, en la Iglesia latina, con su liturgia latina y su derecho canónico. La idea fundamental de la *potestas,* que conocemos ya desde la Edad Media en sus múltiples aspectos (no siempre favorables), es la idea dominante, aun después del Concilio de Florencia, a pesar de la fecunda labor desarrollada por los sabios teólogos griegos y demás transmisores de la cultura oriental a partir de 1453. Por otra parte, conocemos mucho mejor el anquilosamiento del derecho canónico y de la escolástica del Barroco bajo el pontificado de Paulo IV y después de él, así como el abandono en el trabajo misionero de los siglos XVI y XVII en la línea de prudente acomodación a los habitantes de cada país (cf., sobre los ritos malabares, § 94, 6).

En resumen: podemos decir que en Occidente no se tenía un conocimiento suficiente y vivo de las características peculiares de los orientales. Pero su recuperación fructífera dependía de ese conocimiento, único capaz de infundir valentía para llevar a cabo la necesaria acomodación (§ 5, 1) y todo su sentido, indicando la vía correcta para su consecución.

3. No podemos negar que el temor de los orientales de que una unión con Roma condujera a un recortamiento excesivamente doloroso de su autonomía se ve confirmado por las uniones realizadas en tiempos pasados. Hemos conocido la *latinización,* que puede resultarnos casi completamente incomprensible aun en épocas tan carentes de pensamiento histórico como lo es la alta Edad Media. Pienso en la conquista de Constantinopla por los cruzados y en el modo como se realizó esa conquista, en la erección de un

patriarcado latino, al que hubieron de someterse los obispos bizantinos, y también en la fundación de un monasterio latino en la misma capital de la ortodoxia. Se trataba de una latinización forzada. Podemos incluir aquí también la acción de Nicolás I al enviar misioneros a Bulgaria, país que, según el canon 28 de Calcedonia, pertenecía a la jurisdicción suprema de Constantinopla. Estos misioneros introdujeron los usos latinos sin ningún reparo, declararon que el sacramento de la confirmación dispensado por los sacerdotes griegos era inválido y empezaron a repetirlo. Durante mucho tiempo se mantuvo la exigencia de latinización, que era una exigencia muy elemental y poco ilustrada. Sólo se podía ser buen católico siendo cristiano de rito latino. Los mismos misioneros del siglo XIX situaban demasiado ligeramente a la ortodoxia al mismo nivel que a los protestantes herejes. Se exigió con excesivo empeño la asimilación de los ritos y modos de vida de los eclesiásticos de Occidente. Se hizo una excesiva importación de espiritualidad y teología prefabricadas en Occidente y hasta del estilo dulzón y sensiblero de las imágenes y símbolos religiosos.

Faltó realmente amor comprensivo. La verdad, al ser predicada y realizada sin el amor necesario y que a veces ha de llegar al heroísmo, no ha conseguido concentrar y estructurar la tarea unionista en el sentido de misión, sino que muchas veces incluso la ha destruido y debilitado.

4. El patriarca grego-católico Máximos IV, patriarca «de Antioquía y de todo el Oriente, de Alejandría y Jerusalén», resumía así la problemática en una conferencia pública[71]: podría decirse, casi sin exagerar, que las relaciones entre la Iglesia romana y las diferentes Iglesias orientales sólo quedaron interrumpidas por completo el día en que Roma, por impaciencia o por dudar de la posibilidad de una reunificación global de la Iglesia, se decidió a integrar en su unidad a cada uno de los grupos orientales por separado, reconociéndoles su organización y propia jerarquía.

5. Afortunadamente nos encontramos hoy en un momento en el que la latinización parece cada vez más un fenómeno del pasado (P. Clément)[72]. Siguiendo las valientes instrucciones de Pío XI (1931), numerosos sectores de la Iglesia han comprendido que una acomodación bien pensada a las peculiaridades culturales de los pueblos es condición indispensable para la predicación fructífera de la única verdad. A partir de León XIII los papas han elogiado el carácter peculiar oriental y sus valores, tanto en la piedad —sobre todo en la liturgia y en el monacato— como en su teología, y aun en su forma de educar al clero, que plantea ciertos

---

[71] Celebrada en Düsseldorf el 9 de agosto de 1960.

[72] Un ejemplo de superación del proselitismo por parte no católica fue la fundación de la diócesis anglo-prusiana de Jerusalén en 1841. La unión de todos los cristianos no católicos bajo un solo obispo de rito anglicano se llevó a cabo con reconocimiento expreso de los derechos tradicionales de la antigua sede episcopal ortodoxa y renunciando a actividades misioneras entre los ortodoxos.

problemas especiales, como la espinosa cuestión del clero no celibatario, que merecen una discusión sumamente cuidadosa.

No se trata de olvidar el lado oscuro que también tienen los orientales. Lo característico de la historia de las Iglesias orientales, que sale continuamente al paso, es la vinculación, enormemente fuerte y hasta esencial, a *un* pueblo y a su forma política. Es verdad que también en Occidente la historia del cristianismo nos presenta algo similar. Pero en Oriente las vinculaciones y la maraña de relaciones son mucho más espesas y tienen raíces más profundas. Tanto los griegos como los eslavos poseen un sentimiento nacional mucho más explosivo que los países occidentales. Una consideración cristiana de la historia de la Iglesia no debe considerar que este hecho es algo natural, ya que el cristianismo tiene una aspiración esencial a la supranacionalidad, y en esta aspiración se inserta también su unidad.

Y, sin embargo, se ha comprobado mil veces un hecho, que no puede por menos de conmover al observador cristiano: la disposición de determinados sectores de esta o aquella Iglesia ortodoxa a restablecer la unidad externa con la Iglesia madre de Roma ha sido convertida constantemente, por parte de los sectores opuestos a la unión dentro de esa misma Iglesia, en una cuestión de lealtad nacional; los unionistas han sido tachados de deslealtad a la patria y tratados como traidores y espías. Este complejo se manifiesta con especial sensibilidad cuando dentro del territorio de una Iglesia ortodoxa los católicos *latinos* son tolerados con mayor agrado que los orientales uniatas.

6. No sería cristiano ni correspondería a un análisis teológico de la historia de la Iglesia el que, a la vista de esta deficiencia, cargáramos en la cuenta de los bizantinos la helenización que con grandes presiones han ido ejerciendo a lo largo de los siglos y que, en tiempo de las cruzadas, dio a los armenios y jacobitas motivos para adherirse a los latinos.

De igual manera tampoco constituye ningún descargo del problema el hecho de que las Iglesias orientales hayan manifestado tan a menudo las mismas reacciones de hostilidad contra la actividad misionera de las iglesias libres protestantes de origen norteamericano e inglés afincadas en Grecia, en el Próximo Oriente y en Egipto.

Los numerosos y tenaces intentos de los ortodoxos por irrumpir en las filas de los uniatas (incluso a base de medios externos)[73] resultan en todo caso algo más favorables para la ortodoxia, si prescindimos de la coacción, que, naturalmente, no está justificada. Últimamente los ortodoxos han intentado reconstituir la situación heredada, con el fin de impedir una accidentalización (es decir, una hungarización), que traería consigo un debilitamiento de la comunidad étnica.

---

[73] En Checoslovaquia, Letonia y la «rusificación» forzada de Estonia.

No obstante, es necesario y tiene su justificación afirmar que en el fenómeno unionista hay también elementos positivos.

En primer lugar, la cuestión hay que plantearla en su totalidad sin mirar a su éxito o fracaso. Según la oración sacerdotal del Señor (Jn 17), la unión de los cristianos es simplemente un deber. Al intentar ponerlo en práctica, el problema de la acomodación choca con la dura barrera de la creencia y con la necesidad de la intolerancia dogmática en todo aquello que se juzga fundamental.

Hay algo que siempre ha faltado, en alguna medida, en las uniones mencionadas; eso mismo significa un esperanzador testimonio del intento de esa unidad a través de los tiempos.

Hemos de recordar finalmente que en la tarea unionista han aparecido no pocos protagonistas dotados de un espíritu prudente y moderado. Figuras como la del jesuita D'Aultry, que trabajó durante el siglo XVII en las islas del Dodecán en colaboración y armonía con la jerarquía local y que, al oír confesiones, se contentaba con la declaración de los penitentes de que profesaban la misma fe de san Basilio, san Juan Crisóstomo y de los padres del concilio.

De todas formas, la supresión de la Compañía de Jesús y la Revolución francesa provocaron aquí, como en todas partes, un retroceso y una limitación en la actividad.

Es también de justicia recordar que las misiones católicas se hicieron merecedoras del reconocimiento de Oriente Próximo por sus aportaciones culturales. Fueron ellas las que trajeron en buena medida escuelas y formación para *todos*. El hecho de que el Líbano sea el país más culto de Oriente se debe a los maestros y a las escuelas católicas. Aun hoy los cristianos árabes son los pioneros de la renovación cultural del país, precisamente por medio de sus instituciones docentes recibidas de Occidente.

En esta labor hay que anotar otro hecho: las Iglesias uniatas poseen hoy, en conjunto, un clero culto y digno. Por ello puede ser válido el juicio de un religioso bien orientado, aunque muy crítico: las comunidades orientales unidas a Roma «son portadoras de una misión profética: preparar el lugar que legítimamente corresponda a la totalidad del Oriente dentro de la futura unión de la cristiandad..., ocupar un lugar del que se retirarán felizmente cuando haya llegado la hora» (P. Clément).

§ 124. *CARACTERES Y VALORES PECULIARES DE LA ORTODOXIA*

I. ASPECTOS FUNDAMENTALES

1. Entre el catolicismo romano y el cristianismo ortodoxo existe no sólo múltiple afinidad, sino una comunión esencial. Ambas Iglesias

mantienen el credo común cristiano de Nicea y Constantinopla y, en sus puntos fundamentales, lo interpretan de la misma manera: las Iglesias orientales sostienen que las fuentes de la revelación son la Sagrada Escritura y la tradición viva. La Iglesia es también para ellos la gran realidad salvífica: es la mediadora, la continuadora de la redención en la santificación de la humanidad. Las Iglesias orientales poseen la jerarquía estructurada en el sacerdocio sacramental y basada en la sucesión apostólica. Celebran la liturgia de la misa como sacrificio y viven de ella. Creen también en los siete sacramentos católicos. El culto de la Virgen María y de los santos constituye una parte esencial de su piedad. El monacato es para ellos una expresión muy importante de la vida cristiana en la Iglesia.

2. No obstante, las diferencias son muy considerables. Mencionemos las de mayor entidad: *a)* rechazo del *filioque* (cf. vol. I, §§ 26 y 45) y del primado del papa; *b)* la llamada «controversia de los ácimos» (utilización en la eucaristía de pan sin levadura por la Iglesia occidental desde el siglo VIII), que carece hoy de importancia.

a) En el Concilio unionista de Ferrara-Florencia mostró Roma que por parte latina el *filioque* no tenía tanta importancia como para constituir un factor de separación. Roma estaba dispuesta a reconocer la comunión eclesial con los griegos sin que éstos se vieran obligados a incluir en el Credo esa fórmula. Por otra parte, estaba esto en consonancia con el credo grabado en letras de plata por el papa León III en la antigua basílica de San Pedro en griego y latín, en el cual no figura el *filioque*[1]. La sabiduría de la Iglesia latina también procede de la plenitud del Espíritu Santo, al que se invoca en los momentos más importantes de la celebración eucarística y en la fórmula conclusiva de la mayor parte de las plegarias. Pero en la Iglesia oriental su eficacia salvífica destaca, por así decirlo, con un valor peculiar. Las Iglesias orientales acentúan el papel del Espíritu Santo, que es *el* principio vital de la Iglesia.

Por ello el problema de determinar si el Espíritu Santo procede también del Hijo tiene para la Iglesia oriental una carga significativa completamente distinta de la que cristianos occidentales estamos inclinados a admitir en un primer momento. Confesar que el Espíritu procede exclusivamente del Padre ha sido hasta ahora en las oraciones de la Iglesia

---

[1] El *filioque* no aparece en el Credo niceno-constantinopolitano. En los concilios de los años 381 y 431 la Iglesia anatematizó a los que se atrevieron a cambiar una sola palabra del Símbolo. El Concilio de Braga (675) ordenó la incorporación del *filioque*, después de haber sido introducida ya por un sínodo toledano celebrado en el 589 (cf. vol. I, § 26, 6). Carlomagno hizo que se cantara la añadidura. En Roma fue introducido probablemente bajo el pontificado de Nicolás I (§ 41, II). Diversas Iglesias orientales unidas a Roma no tienen en su Símbolo el *filioque*.

oriental la expresión de un culto particularmente arraigado y completo hacia la tercera persona de la Santísima Trinidad.

Este aspecto se manifiesta claramente en la «epiclesis» de la misa y en la confirmación, entendida como complemento del bautismo. Las palabras de la institución eucarística de la Cena forman en la misa una unidad con la epiclesis que sigue y que las completa. Esta epiclesis invoca al Espíritu Santo sobre las santas ofrendas: «Envía tu Santo Espíritu sobre nosotros y sobre los dones presentes..., haz que este pan se convierta en el precioso cuerpo de tu Cristo». El renacimiento que se opera en el bautismo sólo se consuma mediante la consagración con el óleo santo[2], consagrado a su vez por el obispo. Esta consagración del bautizado con el óleo sigue inmediatamente al bautismo. Mediante ella el Espíritu Santo desciende sobre el bautizado, como descendió en el bautismo de Jesús. En esto radica la confirmación.

b) Los siete sacramentos[3] son concebidos, por su parte, como actos concretos en que se transmite la gracia, pero toda la acción sacramental se sitúa en una atmósfera global saturada del misterio de la redención.

Este mundo sacral del misterio redentor impregna también, aparte de la esfera sacramental en sentido estricto, la vida entera del creyente, como el culto a los santos y a los iconos y hasta a los ayunos bendecidos por la Iglesia. La realidad de la redención es precisamente un proceso completo a través del cual el creyente va penetrando constante y progresivamente en la divinización, que constituye el único objetivo de la redención. Este proceso se desarrolla a través del Espíritu Santo. De la celebración eucarística, como centro, irradia este contacto con lo divino a toda la vida cotidiana. La gracia fluye constantemente en el redimido al ser éste miembro del cuerpo de la Iglesia, del cuerpo del Señor; el cuerpo de la Iglesia es la continuación del proceso redentor en su obra santificadora[4].

c) Por lo que se refiere a la confesión, la Iglesia oriental subraya, es verdad, la intercesión y el aspecto declarativo con más énfasis que su autoridad judicial. Sin embargo, la concepción fundamental sigue siendo católica y común. El confesor pronuncia la siguiente frase: «... confiesa, para que recibas la absolución y quedes libre de las ataduras del pecado, puro y santo... por la gracia de Dios». «Escucha a través de la palabra del

[2] Con las palabras: «Sello del don del Espíritu Santo».

[3] El número septenario fue adoptado por la Iglesia griega de manera definitiva en el Concilio unionista de Lyon en 1274.

[4] Todo cuanto describe por otros caminos como ascensión humana «mística» la moderna filosofía religiosa rusa, tan estimable, es de carácter protestante-liberal y panteísta, y no es legítimamente ortodoxo.

perdón que te ha sido dada por mí, hombre pecador[5]: ... Por eso, al quedar limpio no peques más».

d) La doctrina sobre los novísimos admite un estado intermedio anterior al último juicio universal; pero no menciona un lugar de sufrimiento. La Iglesia oriental rechaza, por ello, la doctrina sobre el purgatorio. Creen los orientales que quienes se han despedido de este mundo como creyentes quedan guardados en la cercanía de Dios, el cual puede ensalzarlos y elevar su vida. En este sentido, la Iglesia oriental reza por los difuntos y celebra la misa por los santos.

La bienaventuranza completa en el reino de Dios que ha de venir sólo se concederá a todos después del último día, celebrado el juicio universal. Por eso no tiene una doctrina sobre las indulgencias. No interviene con su poder de atar y desatar ni tampoco con su poder de intercesión en el estado que cada uno ha alcanzado en el más allá. Hay también diferencias por lo que respecta al sacramento del matrimonio. Se permite el divorcio por adulterio (Mt 5,32).

3. *Peculiaridad formal.* Lo que acabamos de decir nos indica que la diferencia entre las Iglesias orientales y las de Occidente radica más en una actitud básica formal que en artículos concretos del dogma. La diversidad verdadera y específica radica en el distinto *carácter* que tiene la Iglesia.

a) Reservándonos una posterior matización de los asertos, podemos formular ahora lo peculiar de las concepciones orientales en materia de redención, Iglesia, jerarquía y piedad de la siguiente manera: lo estrictamente jurídico les interesa poco y hasta les resulta extraño[6], demostrando menos interés por la definición conceptual de la teología y por su articulación precisa en un sistema. La realidad y la acción sacramentales no son objeto de un análisis minucioso y se conciben, como ya hemos indicado, dentro de un organismo de santificación y vinculados al correspondiente proceso salvífico. Su piedad y su concepción teológica tienen una dimensión orgánica, algo que los entrelaza y que expresa la unidad en la pluralidad: el *sobórnost,* la realidad colectiva de la redención (cf. § 124, II, 2).

En la conciencia de la Iglesia oriental no aparece tanto el individuo, pecador o santo, cuanto la humanidad redimida como un todo.

Puede decirse además que en la Iglesia oriental falta la afirmación abstracta. Al igual que su liturgia, también su confesión de fe tiene esa concreción religiosa, que constituye una de las peculiaridades de la palabra

---

[5] Esta insistencia en la pecaminosidad del representante de la Iglesia es también característica de la liturgia oriental; aparece constantemente.

[6] Aun cuando la formulación general: «Cristo se ofrece al Padre por nosotros como sacrificio y rescate» también aparece, sin embargo, la idea dominante es que el diablo queda vencido y apresado, el hombre es redimido y liberado de su cautiverio (teología característica de la redención en los Padres orientales).

bíblica, que es religioso-profética, pneumático-carismática. Es todo un mundo de simbolismo, pero de tal forma que este simbolismo[7] no queda difuminado en el pensamiento, sino que, como ocurre con lo «sacramental», alcanza a la esfera de la realidad, es decir, al misterio mismo. Es, como dice Pabel, un realismo espiritual.

b) Supuesto previo de este tipo de pensamiento religioso es la falta del elemento jurídico como forma fundamental. Falta en la relación fundamental entre Dios y el hombre, en la doctrina de la redención y la reconciliación y, por lo mismo, también en la concepción de la autoridad de la Iglesia. El motivo general no es, como en Occidente, el problema de la justificación[8]. La relación Dios-hombre se funda en que éste ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, y por la gracia es elevado a la santidad, a una divinización. El pecado original ha disminuido esta santidad, pero no la ha destruido. La purificación del pecado no es, pues, tanto una equiparación justificativa cuanto la restauración de la santidad. *Dios es amor* que regala más que justicia que exige[9].

Este pensamiento es central y prevalece sobre cualquier otra idea. El efecto del amor de Dios es la redención.

El señor del amor se expresa también bellamente en el perdón entre los hombres (el «domingo de la reconciliación», que se celebra antes de comenzar la Cuaresma). Este perdón se convierte en una realidad bendecida por la fe de la Iglesia y tiene una importancia *superior* a cualquier otra cosa parecida de la Iglesia occidental. La recíproca intercesión que borra los pecados y con ella el sufrimiento expiatorio de unos hombres por otros adquieren toda su eficacia con la fuerza de la comunidad de todos los que creen en Cristo y están dentro de la Iglesia mediante la liturgia, es decir, mediante el Señor resucitado qué viene a los suyos.

La autoridad del obispo sobre su *grey* o del patriarca sobre su Iglesia o sobre cualquier otra comunidad que le pertenezca muestra este mismo tinte de lo no jurídico. Naturalmente, el obispo tiene el poder y el deber de dirigir. Pero también este poder tiene sus raíces únicamente en el amor y ha de quedar limitado por el amor.

---

[7] El simbolismo llega hasta la interpretación de cada uno de los colores de los iconos, de la serie y ordenamiento de las imágenes, de la arquitectura de la iglesia, de la colocación y disposición de las diversas celdas del monasterio.

[8] Es verdad que Pablo juega un relevante papel también en Oriente, pero su doctrina de la justificación no ha quedado allí tan aislada como en Occidente y, por ello, no ha tenido unas consecuencias tan fecundas ni una interpretación tan peligrosamente parcial como en la Reforma.

[9] Consiguientemente, la redención rara vez se concibe según la teoría de la reparación de Anselmo de Canterbury. Sobre la confesión, cf. § 124, I, 2.

c) Bajo la impresión de estos aspectos se ha calificado al cristianismo oriental como «Iglesia joanea». Si esta designación queda aislada, encierra el peligro de una simplificación parcial o, más bien, oculta un aspecto esencial, ya que también en la Iglesia oriental hay elementos jurídicos. El confesor absuelve de los pecados en nombre de la Iglesia; la Iglesia habla con autoridad y separa de su cuerpo a los herejes. Y, sin embargo, este calificativo de «joanea», si lo entendemos como un distintivo de la Iglesia oriental, da en un núcleo justo. Realmente, esa Iglesia vive del amor, del esplendor y de la luz que emanan de ese amor, y de la realidad sacramental completa que enseña Juan en su evangelio y en sus cartas. La Iglesia oriental alaba esta realidad sacramental y confiesa que supone la divinización del hombre, de la humanidad y del cosmos, en el que penetra la Iglesia con Cristo.

d) La atmósfera de la Iglesia oriental se caracteriza también por el reflejo del esplendor divino, traído al mundo por la revelación y la redención. Su atmósfera es festiva. Su punto central no es la pasión del Señor (y por ello tampoco la tristeza), sino su resurrección y su confianza victoriosa en la alegría del banquete eucarístico, que se celebra constantemente y que festeja la comunidad terrena unida al Resucitado y a su Iglesia ya transfigurada. Vive una fuerte sensación de verse redimida graciosamente, y esta sensación le hace consciente de la victoria total de la humanidad aun en medio de las amenazas de Satán.

Por ello la oración es, sobre todo, adoración. Pero quien rinde adoración es el hombre, imagen y semejanza de Dios. Es una oración que, obediente al mandato del Señor, eleva también peticiones (¡y con qué perseverancia y fuerza conmovedora!); pero es mucho más aún oración de alabanza.

e) Cuanto acabamos de decir muestra que la espiritualidad y la teología de las Iglesias orientales y la concepción de la Iglesia que en ellas va implicada se caracterizan fundamentalmente por una *idea de totalidad.*

En la liturgia, en la celebración de la eucaristía, el Señor se encuentra corporalmente entre los suyos; sobre todo, es él quien viene a los suyos. Por ello la liturgia está esencialmente ligada a la concelebración de la comunidad. No en el sentido de que sea toda la comunidad la que efectúe la consagración. Los únicos liturgos imprescindibles son el obispo consagrado o un sacerdote ordenado en quien el obispo delega. Pero el sentido de la celebración exige por sí mismo la concelebración. Por ello la eucaristía no es objeto de culto fuera de la liturgia[10].

Así, pues, la diferencia entre los fieles consagrados y los no consagrados no supone una separación constitutiva. Son muchos los

[10] Los ejercicios de piedad privada que se hacen en la iglesia parte de la celebración litúrgica no se dirigen a las sagradas especies que allí se guardan, sino a los iconos.

seglares que han participado y participan en la elaboración o, más bien, en la exposición de la teología[11]. Bajo la forma del monacato ha tenido el laicado una participación de primera fila en la vida espiritual de la Iglesia, sobre todo mediante personalidades carismáticas y dotadas de especiales cualidades para la dirección de almas, los «padres espirituales», a cuya dirección uno se puede confiar.

La actividad eclesial del pueblo en unión con la jerarquía no se realiza únicamente en la liturgia, sino también en la elección del obispo o en el concilio, «cuyas definiciones sólo adquieren carácter obligatorio cuando han sido refrendadas por el *consensus* del pueblo fiel»[12].

Concebida, pues, la Palabra de un modo tan fuertemente sacramental, no se da separación alguna entre sacramento y palabra, ni tampoco entre piedad, teología y liturgia.

Esta universalidad comprehensiva de la unidad explica también por qué, a pesar de la multitud de iglesias nacionales y de diferentes lenguas litúrgicas, la disgregación de las iglesias, de que tantas veces hemos hablado, no haya llegado a convertirse en una ruina total.

La universalidad se manifiesta también en la unidad de la Iglesia terrestre con la celeste y con la de los difuntos, los que «se durmieron».

La fidelidad a la antigua tradición, que tiene un carácter rigurosamente vinculante, va unida a una gran libertad y elasticidad de pensamiento teológico; la certeza de que existe en la vida de la Iglesia una «economía» dirigida por Dios hace que, por ejemplo, se mantenga de una manera estricta el canon de las Escrituras y que, no obstante, se maneje con una cierta libertad.

4. Para toda Iglesia cristiana son elementos constitutivos de su fe la encarnación, la muerte y la resurrección del Señor. Dentro de estos elementos comunes es característico de la Iglesia oriental su concepción de que la plena realidad del Señor *resucitado* domina todo el cuadro de la fe y se convierte en su punto central. Se puede decir que vive de la resurrección y enseña a sus fieles a nutrirse de ella. Ahora bien, la gloria y el poder del Resucitado no son propiamente más que la manifestación visible de la realidad que da a la encarnación su capacidad de acción. La redención es el contacto con el Logos divino. Si el creyente puede ser redimido, se debe eso a que en la encarnación la humanidad ha quedado santificada por la divinidad. La encarnación es «el fermento de la transfiguración del mundo» (Arseniev). El clima espiritual de la Iglesia oriental aparece con frecuencia a los ojos occidentales como teñido de colorido «monofisita»[13]. Es evidente que los ortodoxos rechazan esta característica y que, por su parte, tienden a

---

[11] Entre ellos tiene un papel preferente, por ejemplo, una serie de emperadores bizantinos.

[12] Pero en este punto no se ha alcanzado todavía una concepción teológica unitaria.

[13] Cf. a este respecto § 124, V.

calificar de «nestoriano» el clima de la Iglesia de Occidente. La divinidad del Redentor se impone de una manera tan victoriosa que lo humano queda superado: nosotros *somos* redimidos.

a) Todo ello está en lógica relación con la idea de la creación: el mundo, en cuanto creado por Dios, es una realidad «divina» por razón de su origen. En un sentido más particular, el hombre, que proviene «de Dios», es imagen, semejanza, trasunto de Dios. Esa imagen fue oscurecida por el pecado, pero, como ya hemos dicho, no quedó destruida por él. La liturgia alaba incansablemente el carácter divino del hombre y del mundo, carácter que ha sido restaurado por la encarnación. A cada hombre se le aplica la transfiguración a través del Espíritu Santo, enviado por el Resucitado; pero se le aplica en la Iglesia, que es el cuerpo místico del Señor resucitado y obra del Espíritu Santo. «La obra está consumada; ahora es el Espíritu Santo quien debe proseguirla» (Lossky).

Por ello la piedad pascual es el núcleo de toda la piedad cristiana. Al mismo tiempo, el nuevo nacimiento divinizador borra los pecados. En los creyentes existe una santidad sacramental objetiva a través de la presencia del único Señor santo, que viene a nosotros y nos santifica. Esta transmisión de la divinización es la gracia, es decir, la «energía» divina que se revela inmediatamente en el hombre; es, por tanto, una divinización[14] (Seraphim).

De ahí procede esa actitud fundamental de alegría victoriosa, típica del cristianismo primitivo, alegría que se desborda en multitud de himnos litúrgicos. Ya nos hemos referido a ella[15]. Dentro de esta actitud fundamental entra también un sentimiento muy acusado de culpabilidad[16]. Es verdad que la Iglesia de Occidente también ruega y ora constantemente con alegría, y que también entona el *Alleluia.* Pero en Oriente esta alegría posee una intensidad extraordinaria[17].

b) La fe en el Resucitado empapa de tal manera la Iglesia ortodoxa, que la cruz del Señor y su sagrada pasión no tienen por sí solas la importancia poderosa y eficaz que poseen en la espiritualidad occidental.

---

[14] Esta concepción podría facilitar a la teología evangélica —y también a la ortodoxa— el acceso a una comprensión objetiva de la doctrina católica de la «gracia infusa creada». Cf. § 124, V, 8 (Gregorio Palamás).

[15] El complemento negativo de esta actitud estriba en que no se ha elaborado una doctrina del pecado original. Pero con ello pierde su significado para la Iglesia oriental la cuestión de la Concepción Inmaculada de María, sin que quiera decir eso que tenga nada en contra de esa altísima dignidad de María (cf. sobre el culto mariano § 124, III, B2).

[16] «Yo soy la imagen de tu gloria inefable, aunque llevo la herida del pecado». «Que nadie tema la muerte, pues la muerte del Redentor nos ha liberado» (Juan Crisóstomo, Homilía en la fiesta de Pascua).

[17] Precisamente por esta razón Oriente echa en cara a Occidente la falta del *Alleluia* durante la Cuaresma y en la liturgia funeraria.

La cruz sólo aparece formando una unidad con la resurrección. Lo mismo en la teología que en la liturgia, rara vez se habla de la ira de Dios y del juicio final aisladamente. Sólo algunos iconos muestran al Juez universal con su mirada de juicio y condena (Seraphim).

En las Iglesias orientales es muy fuerte la conciencia de la pecaminosidad del hombre y de la humanidad. Cabe, no obstante, preguntarse si se le da toda su importancia a la realidad del pecado, tal como la descubre la Escritura (en la última cena, en la cruz, en la misión de perdonar los pecados, confiada a los apóstoles). ¿No es verdad que la idea de la divinización del pecador por su participación en la eucaristía relega a un segundo plano la necesidad de la absolución? El abandono en la Iglesia oriental del sacramento de la penitencia durante la Edad Moderna (Heiler) podría estar relacionado con esta idea[18].

Sin embargo, de acuerdo con los pasajes escriturísticos que hablan de la reprobación y del fuego eterno (Mt 25,41.46; Mc 9,43s; 2 Tes 1,9; Ap 14,11), la Iglesia confiesa paladinamente la diferencia entre justos y condenados. La condena de la *apocatástasis,* teoría según la cual al final de los tiempos todas las cosas retornarán a Dios, forma parte de su doctrina (V Concilio de Constantinopla del año 553).

c) Indudablemente la doctrina de la Iglesia oriental sobre la redención como divinización lleva consigo un rasgo de cierta pasividad. Pero sería una interpretación errónea pensar que excluye la cooperación del hombre.

La cooperación en sentido estricto y la justicia de las obras no son lo mismo. La inmensa aportación ascética, la autocrucifixión y la abnegación exigida por la Biblia que muestran las Iglesias ortodoxas ponen ya de manifiesto la violencia que en ellas se ejerce para arrebatar el reino de Dios (Mt 11,12). El penitente combate en lucha ascética con el demonio en su morada, es decir, en la soledad del desierto; pero no es él quien combate en primer lugar, sino que el Señor en persona es quien dirige el combate, haciendo que el vencedor sea el hombre (Juan Damasceno).

La Iglesia oriental reza: «Mi fe ha de bastarme para todo» y confiesa que «de mis obras no viene la justificación», sino que viene del amor de Dios, al cual responde el amor del creyente. Pero esto excluye ciertamente, al igual que tantas plegarias oficiales de la liturgia latina, la autojustificación y la justificación por las obras, aunque no las obras, que evidentemente sólo pueden contribuir a la salvación en la gracia y mediante ella. La ascesis es cooperación, pero no puede hacer alarde de nada. La ascética se concibe como un ejercicio indispensable del amor (al prójimo y como participación en la pasión del Señor), como preparación alegre para

[18] En todo este gran conjunto se advierte también hasta qué punto son ajenas a la Iglesia oriental las ideas jurídicas.

la venida de este Señor en la liturgia, especialmente en la Vigilia pascual, en la constante reconciliación divinizadora, en esa reconciliación que anhela mostrarse digna de la gracia. Este «hacerse digno» ha de entenderse —por supuesto— en el antiguo sentido que tiene también en la liturgia latina, es decir, como una petición de recibir esa dignidad: «dígnate transformarme para que puedas venir». 5. De lo que acabamos de decir se desprende el escaso parentesco que existe entre la autocomprensión de la Iglesia oriental y el centro neurálgico de la Reforma con la doctrina del pecado y la justificación.

a) Este hecho explica el que hasta bien entrada la época más reciente la Iglesia oriental haya rechazado tan radicalmente la Reforma, a pesar de los tempranos esfuerzos de Melanchton y los teólogos de Tubinga por entablar contacto y a pesar de que la Reforma intentó utilizar el antagonismo existente entre Constantinopla y Roma. Se puede incluso aprobar el juicio según el cual en Oriente jamás se entendió correctamente el núcleo peculiar de la Reforma (Benz). La penetración de las concepciones reformadoras en la teología ortodoxa siguió siendo hasta época reciente muy superficial, o bien se llevó a cabo con clara pérdida de contenido ortodoxo. Este es, por ejemplo, el caso del patriarca Cirilo *Lukaris* († 1638), que, además, está lleno de contradicciones inexplicables hasta ahora[19]. En el fondo, la doctrina de la reconciliación del pecador en virtud de la divinización no se diferencia totalmente de la doctrina luterana de la justificación como restablecimiento completo del hombre pecador por Cristo; pero en Oriente la caída se interpreta de manera distinta a como la concebía Lutero.

Muchos ortodoxos transfirieron su rechazo y a veces su odio entre los latinos a la Reforma, que presentaba rasgos tan acusadamente occidentales. Tal es del caso del patriarca Dositeo II (1669-1717), quien se distanció de las opiniones calvinistas del patriarca Lukaris, pero a la vez combatió a los franciscanos del Santo Sepulcro de Jerusalén. Pero la actitud no fue uniforme. En la época terrible de la opresión otomana, en la que los patriarcas ecuménicos eran sustituidos tan rápidamente (a veces en pocos meses), al cambiar las personas cambiaban también las actitudes, unas veces frente a Roma y otras frente a las Iglesias de la Reforma[20].

b) Una penetración aislada, pero muy considerable, de la doctrina reformadora en territorios ortodoxos es la que se produce en la historia de Polonia y Lituania. En la Lituania del siglo XVI fue sobre todo la nobleza

---

[19] Según sus propias palabras, quería él vivir bajo la autoridad del papa Pablo V, pero al mismo tiempo que confesaba su fe ortodoxa, publicaba un Credo de carácter completamente calvinista (cf. el § 122, 5).

[20] La política de «rusificación» llevada a cabo por los zares rusos tras la Revolución francesa hizo que los ortodoxos rusos causaran graves sufrimientos lo mismo a los luteranos de los países bálticos que a los católicos de Polonia.

la portadora de las novedades protestantes, a las que salió al paso la Contrarreforma.

Durante el siglo XVII las ideas reformadoras ejercieron alguna influencia mediante su infiltración múltiple en la vida espiritual de la ortodoxia. Especial consideración merece la notable corriente de teólogos ortodoxos, entre ellos algunos seglares, que cursaron estudios en universidades protestantes de Alemania, Suiza e Inglaterra. En Rusia la penetración de influencias protestantes, especialmente pietistas, fue importante en algunas regiones[21].

A partir de Pedro el Grande y Catalina II penetraron en Rusia no sólo las ideas de la Reforma, sino también las de la Ilustración y del racionalismo. El hecho de que, a pesar de estas influencias, haya permanecido intacta la Iglesia ortodoxa es una prueba de su considerable solidez dogmática[22].

II. LA IGLESIA

1. La Iglesia es «el todo del cristianismo» (Florowsky), la presencia del misterio divino. Es misterio sin más. La salvación sólo se transmite al hombre en la Iglesia. En ella tiene lugar esa mediación comunitaria mediante la cual es redimido el individuo.

Por ser la Iglesia un misterio, también su jerarquía es misterio, y esto ante todo (Seraphim). La Iglesia se hace realidad en la jerarquía episcopal. No hay Iglesia ortodoxa sin el obispo consagrado[23], dentro de la sucesión apostólica, como portador de la tradición y, sobre todo, con la misión de celebrar la liturgia.

El «poder» del obispo es, pues, un poder sacerdotal sacramental; un poder que no debe injerirse en lo político. En el pensamiento de la Iglesia oriental no cabe una Iglesia en el sentido de la *potestas* occidental, una Iglesia poseedora de las «dos espadas». El obispo es el pastor.

---

[21] Así tenemos, por ejemplo, las negociaciones de Zinzendorf con el patriarca Neófito, su viaje a Rusia, su aceptación de himnos y plegarias de la Iglesia oriental. Mencionemos también al zar Alejandro I (cf. §§ 121, I, 3, y 122, II, 8).

[22] Detalles de la influencia ejercida por la Reforma sobre la ortodoxia a través de la teología científica protestante o a través de las misiones ya nos han salido al paso al hacer nuestro recorrido histórico por Egipto, Irak (influencia inglesa), Persia y Grecia. En Letonia fue creada una sección ortodoxa en la facultad teológica evangélica de Riga por los años treinta.

[23] Sólo en los intentos más recientes llevados a cabo por sectores radicales de los Balcanes bajo dominio comunista ha surgido una «doctrina» que pretende configurar la dirección de la Iglesia sin consagración episcopal, alegando que esta consagración no es una exigencia de la apostolicidad. Tales intentos han sido rechazados.

Dentro de esta esfera el obispo debe prestar atención a la ley de Dios y especialmente frente al soberano, también representante de Dios, si llega a transgredir la ley santa[24].

2. La Iglesia, en cuanto cuerpo místico de Cristo, constituye una unidad. Por eso todos los sacramentos producen una gracia unificadora (Florowsky). La Iglesia es también una unidad en cuanto que el obispo-sacerdote forma una sola cosa con la comunidad, carga con sus pecados solidariamente, se confiesa y recibe juntamente con ella la nueva vida.

Una forma esencial de la unidad de la Iglesia es su catolicidad (y también la *sobórnost;* cf. § 124, I, 3), «la unidad de muchos, la plenitud de la comunión de todos los creyentes, la unidad del cuerpo de Cristo en muchos cristianos». La catolicidad es la unidad ecuménica y pneumática de la Iglesia a través del espacio y del tiempo, el «Dios todo en todos», tal como le ha sido transmitido.

La Iglesia es invisible y a la vez visible. En su forma visible, la Iglesia, a pesar de la existencia de la jerarquía episcopal, está informada por un principio democrático. Dentro de la nueva creación, que es la misma para todos, los miembros de la Iglesia son todos iguales. Los seglares, en su calidad de redimidos, están unidos por vía sacramental y orgánica con el episcopado, que es el que da forma y define, hasta tal punto que, por ejemplo, en opinión de numerosos teólogos, los obispos que consagran a un nuevo colega lo consagran como representantes de toda la Iglesia, incluidos los seglares.

La unidad de la Iglesia, como organismo divino y humano que es, sobrevive tras la muerte; es decir, se da una unidad entre la Iglesia terrena y la celeste, ya que el cuerpo místico de Cristo también está en el cielo (Seraphim).

3. La base sobre la que en la Iglesia se decide sobre la doctrina «justa» (= ortodoxa) y sobre la legitimidad del ser eclesial, es la apostolicidad. En la sucesión apostólica se legitima la autoridad eclesiástica. La Iglesia, junto con su tradición, en cuanto realidad del cuerpo místico del Señor, garantizada a partir de los apóstoles mediante la sucesión episcopal, es la realidad primaria. Lo primero es, pues, la Iglesia con su tradición, no la Escritura.

La fuente de la Iglesia es, pues, en primer lugar, ella misma, es decir, su tradición, de la que forma parte la Sagrada Escritura.

La Iglesia es infalible por ser el cuerpo de Cristo. Como quiera que la infalibilidad es obra suya, obra que todo lo abarca y lo unifica, según la concepción ortodoxa apenas puede una sola persona ser el portador de

[24] Tres arzobispos moscovitas pagaron con la propia vida sus reprensiones al soberano. La Iglesia los ha canonizado.

dicha infalibilidad o, al menos, no puede serlo sin la participación de la comunidad de cuantos forman parte de la misma vocación.

La Iglesia no tiene más que *una* cabeza: Cristo. A ningún otro debe aplicarse esta expresión. En su calidad de cabeza, Cristo reúne la Iglesia terrena y la celeste.

4. La doctrina fundamental que divide a los cristianos orientales separados de la Iglesia católica romana sigue siendo la doctrina del *primado*. Es verdad que se acepta el lugar único de Pedro como pastor del rebaño. Pero el primado de la Iglesia romana no puede ser más que un primado «en la caridad», es decir, un primado de carácter carismático, eucarístico.

No es difícil advertir que en esta teoría no se hace suficiente justicia a Roma, sede primacial de la caridad. En toda la Iglesia primitiva se reconocía, como una realidad auténtica, el primado de honor de la Iglesia romana[25]. En el curso de los concilios se ve con claridad cómo se va debilitando este reconocimiento y cómo se va imponiendo Constantinopla por motivos que, en buena medida, son de carácter acusadamente político.

5. Hasta ahora hemos acentuado tanto el aspecto místico y pneumático como corazón de la eclesiología ortodoxa, que estamos en disposición de pasar a la otra vertiente del problema sin correr el riesgo de caer en parcialidad. Es la siguiente: según la concepción ortodoxa, la autoridad de la Iglesia y, por tanto, la del obispo comprende también determinados elementos jurídicos.

El establecimiento de la Iglesia en Constantinopla y luego en Kiev y Moscú muestra la influencia que han tenido estos elementos jurídicos en la orientación de las Iglesias ortodoxas. Es verdad que en estos casos se trataba de fenómenos de la iglesia estatal, pero precisamente ese sistema de iglesia de Estado fue reconocido ampliamente por Constantinopla, Rusia y las Iglesias eslavas de los Balcanes. Y ¡con qué entusiasmo! La mera concepción sacral de la personalidad del emperador y de los zares vinculó a la Iglesia en este aspecto con unos vínculos auténticamente jurídicos. La concepción de una realidad eclesiástico-estatal, en cuyo centro, a pesar de la *symphonia* proclamada teóricamente entre emperador y patriarca, no estaba un sacerdote, sino el emperador, elegido por Dios, como un segundo Moisés o David[26], fue aceptada a partir de Constantinopla por la Iglesia aún no dividida.

Pero, además, se fue formando un derecho canónico propio. Como quiera que la Iglesia oriental confiesa conscientemente su carácter visible,

---

[25] Recientemente el patriarca Atenágoras de Constantinopla ha reconocido expresamente el primado de honor de Roma, aunque alegando únicamente la razón de que Roma «fue la primera capital».

[26] Sobre el punto culminante de esta evolución (Josef de Wolokalamsk y Nikon), cf. § 122, II, 5.

tendríamos un craso desconocimiento de su ser y falsearíamos exageradamente su aspecto místico-pneumático si la despojáramos del concepto jurídico de Iglesia.

A partir de la caída de los zares, en 1917, la teología rusa busca con razón una nueva explicación de las relaciones entre Iglesia y Estado, es decir, una interpretación teológica en virtud de la cual los cristianos ortodoxos puedan encontrar una relación honorable con el nuevo Estado soviético.

III. LA PIEDAD

A) *La liturgia*

1. En época temprana hubo en Oriente, como ocurría también en Occidente (§ 19), pluralidad de liturgias, que carecían de un carácter rígido y se formaban a base de la improvisación carismática. En los países orientales, este fenómeno se siguió produciendo aun *después* de la unificación.

Originariamente existían dos prototipos: el alejandrino y el antioqueno. La evolución demostró que el elemento más progresivo desde el punto de vista litúrgico fue siempre el de lengua griega. Las nuevas fundaciones creadas en Oriente por el patriarca ecuménico eran más conservadoras, y las del Occidente latino eran todavía más rígidas, hasta llegar a un cierto anquilosamiento debido a su fuerte estilización. La evolución desarrollada en Oriente fue silenciosa y callada, y se prolongó hasta bien entrado el siglo XVI y aun hasta nuestros días (Baumstark).

2. La unificación litúrgica fue consecuencia de la instauración de la Iglesia imperial bizantina. A partir del siglo VI la liturgia de Constantinopla, la de *Hagia Sophia,* se desarrolló bajo los nombres de san Basilio el Grande y san Juan Crisóstomo. Esta liturgia desplazó a las demás, tanto en el Imperio bizantino como entre los pueblos eslavos (Seraphim); era la liturgia de la Iglesia «bizantina», es decir, de la Iglesia «griega», de las Iglesias de confesión calcedonense agrupadas en torno a Bizancio. Esta liturgia se difundió amplísimamente entre los griegos, melquitas, eslavos, húngaros en Rumania, en Georgia y Albania. Su forma definitiva procede del siglo XIV. En cada caso, la liturgia se tradujo a la lengua del país (eslavo, ucraniano, árabe)[27]; en época más reciente, la liturgia ha sido traducida también a las lenguas modernas, lo cual parece

---

[27] La imposición de la lengua y cultura árabes sigue a la invasión. Durante la Edad Moderna las misiones católicas dieron lugar a diversas formas mixtas. En los territorios checos se celebraba con rito latino, pero en lengua checa. La Iglesia rutena uniata se sirvió de un rito con elementos *latinos,* lo que no fue del agrado de Roma ni de los ortodoxos.

colegiar las Iglesias como algo internacional, cuando en realidad cada Iglesia local sigue siendo autónoma.

En la antigüedad se formaron también las liturgias copta, etiópica y siro-oriental. La liturgia armenia sigue de cerca a la bizantina.

De esta manera, la liturgia venía a ser expresión de la nacionalidad y medio para robustecer la independencia política y eclesiástica, que, a su vez, obligaba al culto a expresarse en lenguaje del pueblo. De todas formas, la liturgia se vio obligada a conformarse al cambio de situación política. Ambas cosas aparecen claramente, por ejemplo, en la historia de los búlgaros, rumanos y servios.

3. Lo característico de la liturgia oriental radica en su carácter mistérico, que en parte se explica por la influencia que tuvieron en su formación los escritos del Pseudo-Areopagita (§ 33, 6). Podría decirse que el esfuerzo por reproducir de alguna manera la realidad divina, recibida en místico contacto, lleva consigo un lenguaje algo nebuloso (Stiglmair). Para los orientales la liturgia es «contemplación y comunión con lo divino»[28].

La liturgia es, como hemos dicho a menudo, el corazón de la Iglesia oriental y la que impregna el modo de ser de su cristianismo de manera mucho más acusada que en el caso del cristianismo occidental y su liturgia[29]. La diferencia se hizo aún más pronunciada a partir de la desunión en 1054. La liturgia sustituía a las definiciones dogmáticas, cuya fijación no era necesaria. La iglesia es el ámbito en el que se realiza la adoración de lo divino; su ser se manifiesta precisamente como adoración litúrgica del Dios que se ha revelado o se revela.

4. El centro y cumbre de la liturgia es la celebración de la sagrada eucaristía en un ambiente rodeado de iconos y lleno de simbolismo. La preside el obispo con el clero, revestidos todos ellos de ornamentos festivos, con ademanes y cantos solemnes, dentro de una atmósfera iluminada por los cirios e inundada de incienso. A pesar de su identidad esencial, la misa oriental difiere considerablemente de la occidental. La celebración eucarística en la Iglesia oriental es la venida real del Señor transfigurado en su palabra, y después en el banquete eucarístico concebido como sacrificio, su entrada o descenso rodeado de su corte celestial. La liturgia es la realidad celeste que nos invade, el contacto mistérico con lo

---

[28] Partiendo de esta concepción había en Oriente una auténtica «disciplina del arcano». El Areopagita la describe de esta manera: los catecúmenos no tienen todavía derecho a contemplar ni mucho ni poco las sagradas ceremonias, ya que aún no han sido hechos partícipes a través de la fuente donadora de la luz —el «nacimiento de Dios»—, aún carecen de la fuerza necesaria para contemplar lo santo.

[29] Al menos por lo que se refiere a la época actual, hay que recordar la extraordinaria insistencia con que también el papa Pío X designó a la celebración eucarística como corazón de la Iglesia católica y de la existencia cristiana. En este campo, ambas Iglesias —la católica y la ortodoxa— se acercan puramente a su genuino centro.

divino. El memorial de la última Cena, «cuando el Señor se sentó a la mesa con sus discípulos» (Lc 13,29), es celebrado por los elegidos, los cuales participan en el banquete mesiánico, el banquete nupcial de los últimos tiempos. En la alegría de su participación, la liturgia reza así al Señor glorificado y presente: «Tú eres el oferente y la ofrenda».

Al ser la eucaristía la fuente y centro de la vida cristiana, su influencia se extiende también por todo el ámbito profano. Esto ocurre de manera especial en el caso de los monjes. La vida monástica se caracteriza por lo que podríamos llamar la prolongación de la liturgia en la refección diaria. Tras el banquete eucarístico, la propia refección forma parte del banquete del amor, del ágape, que se celebra en compañía del Señor y en alegría común con él. La refección —y la liturgia de la misa— sólo tocan a su fin cuando, entre plegarias y signos litúrgicos, se ha saboreado el *antídoron* consagrado en la liturgia.

5. Al lado de lo primordial, que es la liturgia, sigue siendo de primer orden la confesión de fe, el credo, la doctrina ortodoxa. La liturgia es en realidad su expresión, y no al revés. La liturgia constituye la raíz de la fe y en ella se refleja el carácter de la teología, cuya reflexión es en gran medida adoración; pero, con todo, es una realidad divina de segunda fila, con categoría inferior al dogma[30]. La liturgia manifiesta lo que enseña la fe, la victoria sobre la muerte, «que entre nosotros ha perdido sus horrores».

Otra realidad que, además de la liturgia, da sentido cristiano a la vida es la piedad popular. La oración, teñida de caracteres monacales, ha venido a ser un firme elemento de la vida de los creyentes. La prontitud con que esto se consiguió se debe a que las formas del modelo monástico adoptaron una modalidad sencilla y a que se concedió especial valor a la repetición devota de unas mismas plegarias sencillas y de unos ejercicios piadosos.

La oración aspira, en último término, con una actitud mística, a la visión *(theoria)* de la gloria de Dios, mediante la cual el propio orante y hasta su mismo rostro quedan glorificados y transfigurados. Al lado de la oración vocal se cultivan otras formas de piedad, como la adoración de la santa cruz, el culto a los santos (los iconos) y a las reliquias[31].

6. La liturgia es un medio particularmente eficaz para realizar la *sobórnost,* por ser en su totalidad celebración comunitaria. La utilización

---

[30] Hasta ahora las Iglesias orientales han sido conscientes de esta jerarquía: La conferencia panortodoxa de Rodas, en la lista de tesis que propuso, no sitúa la liturgia en primer término, sino la fe y el dogma, y sólo posteriormente se refiere al culto. Siendo la liturgia en el sentido indicado tan importante para la vida de la Iglesia, también adquieren gran importancia los medios auxiliares de la liturgia, entre ellos el canto, de una rica significación teológica y mística.

[31] Al ser los iconos un fragmento de la realidad celeste, que representa a la *Panhagia* (María Santísima) o al Señor, y estar consagrados litúrgicamente, su culto constituye una continuación del ámbito sacral de la iglesia a la vida privada, como veremos en el apartado siguiente.

de la lengua vulgar, aunque ligeramente anticuada, es, evidentemente, una fuerte ayuda para esta celebración comunitaria. En ella se unen todos los concelebrantes como hermanos, especialmente en la liturgia pascual, en la que la unidad de la Iglesia se expresa en el perdón mutuo de los pecados de todos los hombres, simbolizado por el ósculo de paz del Resucitado.

B) *El culto a los santos*

1. Para la Iglesia oriental, el culto a los santos es consecuencia inmediata de su comprensión de la Iglesia, cuerpo místico del Señor en la tierra y en los cielos. Por ello la Iglesia aquí y allá se encuentra ontológicamente unida en la divinización operada por el Señor resucitado. El culto de los santos es expresión del artículo de la fe: «Creo en la comunión de los santos». Su culto no es el centro de la piedad de la Iglesia oriental, pero tampoco un mero apéndice de ella, por ser precisamente una derivación de su concepto de Iglesia como cuerpo místico del Señor, que une el más acá y el más allá. Los santos están vinculados a nosotros por el amor y oran por nosotros. Nosotros pedimos su intercesión. Esta unión con los santos es una vinculación real; se basa efectivamente en la divinización operada por el Espíritu. Es la comunión en Cristo. La Iglesia oriental habla de los combates de los santos por Cristo y con Cristo, pero apenas menciona sus méritos. Los santos son «testigos y vasos de la gracia» (Seraphim).

2. En el culto a la Virgen María, Madre de Dios (§ 27, I), la unión con el Señor como centro y con la encarnación como núcleo de nuestra redención adquiere una poderosa intensidad. Al tomar carne el Logos en las entrañas de María, divinizó el ser del hombre. María vino a ser y es la puerta de nuestra salvación. María es la que ha colaborado en nuestra ¡redención. Es evidente que se le debe una veneración especialísima.

En la evolución real el culto a la Virgen María fue anterior a los dogmas marianos. El culto, profundamente arraigado en el pueblo cristiano, fue lo que provocó la mariología, y no al revés, como ocurrió en Occidente en época muy próxima. El culto encontró pronto el camino que va de la liturgia a la devoción privada. Tanto en ésta como en aquélla, la «bendita entre las mujeres» es objeto de frecuentísimas alabanzas.

María es representante de la humanidad, con la que forma un todo, ante el Dios eterno, el Dios que tomó de ella su carne, la carne de la humanidad. De ahí la plegaria de alabanza que se repite constantemente: «Santísima Madre de Dios, ayúdanos». En los himnos se encuentran todas las alabanzas que conocemos por el culto mariano católico. En todas ellas destaca el entusiasmo ante el nacimiento de Jesús de la *Virgen*, en el parto y después del parto.

3. La especial veneración de la Madre de Dios se ha reflejado en los numerosos iconos marianos, sobre todo en Rusia y en el Monte Athos. Refiere la leyenda que con frecuencia, tras las apariciones de la Madre de Dios, quedaba el icono de María, una imagen «no hecha por mano alguna» (en griego, *aquiropitos)*, es decir, una imagen milagrosa.

Al término de la consagración de los iconos se implora personalmente a María con una plegaria que también ha adoptado el culto mariano de Occidente: «Bajo tu amparo nos acogemos, santa madre de Dios; no desprecies nuestras súplicas en las necesidades».

La diferencia entre María, criatura agraciada sobre todas las demás y el Dios infinito, Creador y Redentor, en modo alguno se olvida o se lesiona. A veces la plegaría se dirige incluso directamente a Dios, para que acoja las súplicas de su madre. Pero insistiendo siempre: «Tú, Redentor nuestro, redime al pueblo desesperado».

Mediante el culto a los santos y a la Virgen expresa la Iglesia oriental de manera vigorosa la idea neotestamentaria de los grados diferentes de la mediación salvífica.

C) *Los iconos*

1. A los europeos occidentales nos cuesta comprender en un primer momento el que el culto de las sagradas imágenes pudiera provocar una discusión tan enorme como la que provocó en la Iglesia oriental durante los siglos VIII y IX. La lucha en la que se quemaban las imágenes y sus defensores —especialmente los monjes, como ya sabemos— eran perseguidos, arrojados a los calabozos y quemados se desarrolló bajo el reinado de cuatro emperadores, desde León III (primer edicto en el año 730) hasta que, finalmente, en el 842, reinando la emperatriz Teodora, se pudo celebrar la victoria de las imágenes como «Fiesta de la ortodoxia». Pero precisamente el apasionamiento y el arrojo con que amplios sectores habían luchado contra los emperadores «ilustrados» (por influencia del Islam) en favor del culto de las imágenes, los creyentes que abrazaron esta lucha como algo seriamente unido a la confesión de su fe, indica que no se trataba de una cuestión secundaria.

De hecho, los iconos y su veneración eran algo estrechamente relacionado con el «sacramentalismo» peculiar de la piedad de la Iglesia oriental, como ya hemos visto. Las imágenes son una parte del misterio, empapado de sacramentalidad, que constituye la Iglesia. La función principal de los iconos es la irradiación del poder del Resucitado glorificado, y con ella el contacto del creyente con lo divino y su divinización. El mismo icono es un misterio (Seraphim). En el icono existe una realidad santa y santificante.

No pocos iconos tienen gran valor artístico. Pero éste es un punto de vista completamente accidental. El icono no es el producto de un artista o de varios al mismo tiempo, sino la obra de un hombre piadoso (por eso todos estos iconos son anónimos y sólo por casualidad o accidentalmente se ha podido conocer el nombre del autor). El pintor se prepara para su obra con santos ejercicios penitenciales y la realiza sirviéndose de colores bendecidos con arreglo a prescripciones precisas de un manual oficial de pintura y dentro de la forma tradicional. Luego la obra es bendecida por el sacerdote, como representante de la Iglesia[32]. El icono es una imagen sagrada.

2. El icono no es sólo un retrato o un símbolo. En la casa de Dios, al igual que en la habitación, el icono siempre está en relación con la sagrada liturgia, de la que recoge su luz gratificante irradiándola por todas partes.

Lo que en el icono se venera[33] no es la imagen, sino lo que esta representa. Del santo representado en el icono, pasa a su retrato algo real; la imagen es el retrato de un santo glorificado en el más allá, retrato «cuya veneración se eleva hasta el original» (san Basilio el Grande); quien contempla los iconos no sólo recibe algunos estímulos, sino que es «transformado» en virtud de una especie de acción sacramental.

Los iconos significan también para la Iglesia oriental una instrucción para los fieles de poca cultura[34], pero va más allá. El icono está lleno de significado teológico y, sobre todo, tiene estrecha relación con la encarnación, en la que el mismo Dios se hace «imagen» visible, «imagen del Dios invisible» (Col 1,15), y «resplandor de su gloria» (Heb 1,3). Al igual que el Dios encarnado, también los iconos son, de una manera más débil, pero real, el vínculo entre la tierra y el cielo o, más en concreto: el retrato del Cristo encarnado. Ahora bien, para que esto pudiera ser real, era necesario que todo hombre fuese creado a imagen de Dios y que esta imagen no fuera destruida por el pecado. Con todo, las imágenes no son más que imágenes, de igual manera que el Logos eterno quedó *enajenado* en la carne.

3. No se puede negar que en la práctica, debido sobre todo a la multiplicación casi excesiva y a menudo mecánica de signos externos del

---

[32] En los colores van incrustados trocitos de reliquias. La plegaria que se recita al dar al pintor la bendición es la siguiente: «Santifica e ilumina el alna de tu siervo, guía su mano para que digna y perfectamente pueda presentar los santos iconos».

[33] La deficiente traducción latina de las declaraciones del séptimo concilio ecuménico del año 787 utilizaba el mismo término *adorare* por «venerar» y «adorar». De ahí la idea errónea que se hiciera Carlomagno y sus teólogos; por eso su condena del concilio «iconólatra» se basa en un malentendido. Por otro lado, en la liturgia romana se emplea frecuentemente hasta nuestros días el término *adorare* como equivalente a «venerar»; por ejemplo, la *adoratio* de la cruz en la liturgia del Viernes Santo y la secreta de la misa del 14 de septiembre (Exaltación de la santa cruz).

[34] Cf. vol. I, § 43, 4.

culto: caer de rodillas, hacer la señal de la cruz, ósculos, velas, se encontraba en peligro de caer en la cosificación y la superstición, como de hecho ocurrió. Numerosísimos relatos sobre la piedad popular de las Iglesias orientales nos impiden aquí confundir la teoría con la realidad. Dado que la incultura religiosa del pueblo, a veces tan lamentable, era desgraciadamente el espejo de la incultura del clero, no podían faltar la exteriorización burda y la ejecución puramente pasiva del culto externo (algo semejante ocurrió en la liturgia) en mezcla con concepciones mágicas[35].

A pesar de ello, cuanto acabamos de decir no va en contra de la concepción fundamental, que es de gran riqueza y pureza. El culto de los iconos, enmarcado dentro de esta concepción, no puede en absoluto reducir el honor exclusivo de Dios. Los iconos no son más que imágenes de Cristo, como lo proclama su fórmula de consagración; en los santos, aun después de muertos, está Dios mismo, o mejor, está Cristo, que realiza sus obras a través de ellos. Todo el culto de los iconos va dirigido a Cristo. Es verdad que el pensamiento de la Iglesia oriental, que tanto ha valorado la pureza dogmática, se ha expresado en el caso de los iconos con un pleonasmo sacral carente de rigor, pero sin que exista, en principio, el menor riesgo de caer en una idea calculadora de la eficacia del objeto sagrado sin las buenas obras.

Los iconos son para la conciencia cristiana y eclesiástica oriental algo de un valor inestimable. Desde que los grupos de monjes, después de tanto sufrimiento durante los siglos VIII y IX, consiguieron la victoria —su victoria— en la defensa del culto a las imágenes, ha habido toda una corriente de fe vigorosa que, a lo largo de las generaciones, se ha ido expresando ante los iconos en innumerables plegarias, lamentos y ofrendas. Los iconos siguen irradiando —por decirlo así— toda esa fuerza de fe creyente. Los iconos son también, por eso mismo, portadores de vida misteriosa, una vida que acompaña la existencia con sus numerosas y diferentes actividades y sufrimientos.

4. En el contexto global místico y sacral de la realidad creada y santificada por la redención se integran también las *reliquias* de los santos y el culto que se les debe. En esas reliquias está la fuerza de Dios, tal como se ha manifestado de manera inconmensurable en la resurrección de su Hijo y tal como se manifestará en la resurrección universal, en la cual aparecerá

---

[35] Para explicar la sorprendente ruptura repentina de amplios estratos del pueblo, con un pasado creyente, y su paso al ateísmo bolchevique, no habría más remedio que introducir en el análisis con todo su peso esta situación de vacío interno en que durante siglos se han mantenido clero y pueblo. Y, por otra parte, hay que tener también en cuenta datos de publicaciones del partido comunista en que se lamentan de que hay «funcionarios» que tienen todavía iconos en el rincón de su alcoba.

como «gracia infinita de los santos». ¡Cómo no van a ser las reliquias incorruptibles y milagrosas!

IV. EL CLERO Y LOS MONJES

La estructura del *clero* y su función dentro de la vida eclesial es algo tan básico para la Iglesia oriental como lo es en Occidente, pero con peculiaridades diferentes.

1. Oriente en su conjunto —con excepciones importantes— parece desconocer casi por completo hasta la Edad Moderna la *pastoral* regularizada en el sentido que caracteriza de alguna manera la historia religiosa del Occidente a partir de la alta Edad Media. De todas formas hemos de expresarnos con especiales reservas en este punto, ya que la cuestión de una pastoral fuera de los monasterios parece haber sido poco investigada todavía. Existía la predicación, pero ésta sufrió un fuerte retroceso. Hay que partir de que *el eclesiástico es liturgo* y la liturgia posee una riqueza tan inagotable que la Iglesia puede vivir sólo de ella.

a) Pero la realización de esta riqueza no podía quedar garantizada por la mera ejecución de la liturgia. Surge entonces el problema de la formación del clero «oriental». En época temprana de la Iglesia griega esta formación fue buena y hasta muy buena. Pero desde que la Iglesia vino a ser Iglesia imperial y entró en ella una poderosa corriente de masas ya no tan preparadas en lo fundamental (ya Orígenes se lamentaba en su tiempo de la decadencia del fervor religioso[36]), la Iglesia fue cayendo lentamente en una situación semejante a la que por aquel mismo siglo se daba en Occidente[37]. Hay que tener en cuenta que, pasada la época de los grandes teólogos, los obispos no constituyen una excepción en ese terreno. Y la situación que nosotros constatamos está naturalmente en relación con el desfallecimiento del vigor espiritual que se advierte en la teología ortodoxa medieval, de tan escaso empuje si la comparamos con épocas anteriores (cf. § 124, V, 11).

Pero esto no constituye un veredicto sobre el clero. El pueblo de las Iglesias orientales está dirigido generalmente por un clero no muy culto; sin embargo, en ese pueblo, a pesar de las críticas que necesariamente hemos de hacer a su exteriorización masiva, descubrimos gran piedad y hasta

---

[36] La disciplina del arcano, que tan estrictamente mantiene el Areopagita en el siglo VIII (cf. § 124, III), nos permite deducir que la Iglesia se resistió a aceptar esta situación.

[37] Cf., por ejemplo, la descripción de san Bonifacio, vol. I, § 38, II, 2. De todas formas hay que tener en cuenta una importante diferencia: en el Imperio bizantino no se dieron fenómenos migratorios de pueblos enteros que destruyeran el nexo con la tradición (las migraciones no rebasaron sus fronteras). Por eso en el alto clero la antigua cultura y el conocimiento tradicional de la Escritura se afianzó a lo largo del tiempo mucho más que en Occidente.

santidad. Es sorprendente el profundo arraigo que ha adquirido, por ejemplo, la piedad ascética en el pueblo a través de obras del estilo de las *Filocalia*[38].

b) Como es lógico, la situación y la evolución muestran muchas oscilaciones según las diferentes épocas y lugares. Siempre que se produce cierto ascenso en la formación, sigue la decadencia, y viceversa.

En general podemos decir que el nivel sube cuanto más estrecho va siendo en esta o en aquella iglesia, a partir de nuestra baja Edad Media, el contacto con el humanismo, la filosofía y la ciencia moderna que fue imponiendo la evolución. En la mayor parte de las Iglesias unidas a Roma y, por tanto, a Occidente, la situación es mejor que en las separadas; en Polonia es mejor que en Etiopía o en Asia Menor, Irak e Irán. En Polonia, a partir de la primera acogida del cristianismo, la evolución fue presionando continuamente hacia Occidente, lo mismo que en el siglo XI, al desaparecer ese cristianismo procedente de Occidente (Magdeburgo), fue preciso recrearlo de nuevo. Es verdad que también aquí influyó un monacato de estilo de los cistercienses. En el sur de Ucrania la situación cultural era muy precaria y se mantuvo siempre en un retraso considerable en comparación con el noroeste, más progresivo.

La posibilidad de que los clérigos y monjes se procuraran cierta formación superior solamente se dio durante largo tiempo en aquellos monasterios que poseían bibliotecas. Estos datos son válidos a partir del siglo XVII, especialmente por lo que se refiere a los monasterios idiorrítmicos (cf. § 124, IV, 4).

Desde el siglo XVIII hay también en el seno de la ortodoxia escuelas elementales y superiores. Una vez más este hecho está relacionado con la penetración de las ideas occidentales. Ya sabemos que las ideas liberales no sólo se fueron introduciendo a la vez, sino que en Rusia constituyeron el elemento impulsor (Pedro el Grande, la emperatriz Catalina). Los intelectuales ortodoxos trajeron a los países eslavos la «nueva» cultura de la Ilustración, al igual que los nuevos conocimientos en las disciplinas naturales y la matemática, así como los modos de pensar de las universidades occidentales. Rusia era el guía, lo mismo que en época más reciente la Turquía de Ataturk. La causa de la innegable inferioridad oriental en materia científica y filosófica estriba, según algunos, en la mentalidad religiosa tradicional. Sigue siendo muy instructivo advertir que los representantes de las nuevas orientaciones fueran en buena parte precisamente clérigos que habían estudiado en Italia, Francia y en las universidades protestantes de Alemania. Al igual que en Occidente,

---

[38] Compilación de frases de diversos autores ascéticos. Su núcleo principal lo constituye un libro de cien capítulos del patriarca Calistos II (1397) y de su colega Ignacio, que es una especie de introducción a la conquista de la santidad. La piedad que enseña la *Filocalia* es de tendencia hesicasta (cf. § 124, V, 8).

también en Oriente tuvo lugar una irrupción de las ideas de la Ilustración en el terreno eclesiástico.

c) Un deseo que el clero oriental ha reivindicado a menudo durante la Edad Moderna, podríamos decir que casi más allá de lo debido, se refiere al nuevo matrimonio de los sacerdotes viudos y, en época muy reciente, el problema del matrimonio de los obispos (cf. § 122, III, 4).

Las dos guerras mundiales, con su múltiple destrucción, han provocado también en el clero el despliegue o el despertar de tendencias radicales, por ejemplo, en Bulgaria, aunque los comienzos sean más antiguos (cf. § 122, III).

Estos fenómenos han de ser considerados en relación con el aumento de la penetración laicista[39]. Y, a su vez, dependen, por una parte, de los poderes políticos secularizados o ateos por conquistar influencia en la Iglesia y, por otra, se manifiesta también aquí la influencia de la Reforma protestante, resultado de los estudios realizados por clérigos ortodoxos en las facultades occidentales[40].

2. Ya tenemos noticias del nacimiento del *monacato* en la Iglesia antigua (§ 32) y de la sorpresa que produjo en los cristianos occidentales la información sobre estos nuevos luchadores contra el diablo, que, transmitida por Atanasio, Jerónimo y Rufino, sonaba a leyenda maravillosa. «Los incultos se levantan y arrebatan el reino de los cielos», exclamó san Agustín, quien, a su vez, vino a ser el padre del monacato en el norte de África.

a) El máximo impulsor de la vida monástica en Oriente fue Basilio el Grande, del cual depende también en buena medida la Regla de san Benito. San Basilio ha seguido siendo hasta nuestros días, en unión con san Pacomio, san Sabas y otros, el padre por antonomasia del monacato oriental. Los monasterios fundados conforme a su Regla (modificada después constantemente) fueron ya durante los siglos IV a VI una gran potencia. Durante la disputa sobre las imágenes, sus monjes fueron la tropa escogida para la defensa de los sagrados iconos. En esta disputa recibieron su bautismo de fuego, al que siguió una etapa de gran florecimiento.

Por aquel entonces, con ocasión de esa disputa, surgió una de las grandes figuras cuyo nombre ha sido siempre una especie de símbolo para los monjes y aun para todo el Oriente: el piadosísimo y doctísimo fundador y abad del monasterio de Studion, junto a Constantinopla, y, además, reformador del monacato y defensor acérrimo del primado de la Iglesia romana: *Teodoro Estudita* (789-826)[41].

---

[39] Cf. más arriba las correspondientes noticias sobre Bulgaria, Albania, Egipto e Iglesias rusas del extranjero.

[40] Por ejemplo, para Estonia (cf. § 122, III).

[41] Conocemos ya cifras sorprendentemente altas sobre fundaciones monásticas en fecha muy temprana. El año 518 había en Constantinopla 53 monasterios; en el 536 se elevan

b) El objetivo originario de la vida monástica, que radica en la propia santificación, se mantuvo durante más tiempo que Occidente libre de otros móviles, como pudieron ser la influencia en la cultura agraria, en la pastoral o en la ciencia[42]. La importancia religiosa de los monasterios de la Iglesia oriental se basaba, al igual que en Occidente, en que, separados de la familia y de la comunidad civil, constituían un lugar de elevado potencial religioso a través de los «consejos evangélicos», cuya fuerza purificadora irradió destellos de santidad por todo el mundo bizantino y eslavo. Los monasterios fueron centros de una ascética sumamente elevada que a veces nos sorprende. Siguiendo el consejo del Señor y la exhortación de san Pablo[43], los monjes formaban el estado de los que «pueden entender».

La costumbre de obligarse mediante un voto aparece muy tempranamente. En virtud del voto los monjes quedan ciertamente separados del estado de simples seglares; pero esta «consagración monástica» no era un sacramento propiamente dicho, aunque algunos lo consideraban así.

Al principio y durante largo tiempo había pocos sacerdotes en los monasterios; hasta nuestros días la mayoría de los monjes orientales carecen del estado sacerdotal. El monacato es, pues, en Oriente un estado laico y jamás impuso, como el occidental, una clericalización en tan múltiples aspectos y con tantas consecuencias. No obstante, se trata de un verdadero estado eclesiástico en su sentido preciso, otorgado por los mencionados ritos litúrgicos de admisión y profesión, y se confirma en su hábito monástico especial, en la vida ordenada por la liturgia de la Iglesia, con el rezo comunitario de las horas, que culmina en la celebración eucarística.

La vigilancia sobre los monasterios era competencia de la Iglesia local o, más concretamente, del obispo local, lo cual no excluye que en ocasiones los monasterios —a veces en gran número— pretendieran

---

a 68, de los que una docena están en el campo. Nos faltan datos sobre los conventos de monjas, que no podían tomar parte en los sínodos. Durante todo el período que dura el Imperio bizantino se mencionan 300 monasterios en Constantinopla, sin contar los de rito latino. A la caída de Constantinopla había aún alrededor de 30 monasterios; casi todos ellos fueron confiscados, destruidos o utilizados por los derviches. Hoy se mantiene un solo monasterio.

[42] Aunque los primeros monasterios y órdenes religiosas —y muchos otros después— nada tuvieron que ver con la ciencia; hemos de tener en cuenta que el primer fundador de un monasterio, san Pacomio, autor de la primera Regla, exigía que quienes ingresaban supieran leer y escribir, con el fin de poder leer la Sagrada Escritura.

[43] «Pero si tú (además de lo que exige la ley) quieres ser perfecto» (Mt 19,21); «El que quiera seguirme, tome su cruz» (Mt 16,24); «Castigo mi cuerpo con sus concupiscencias» (1 Cor 9,27); «Sabéis que todos corren...» (1 Cor 9,24); elogia la virginidad (Mt 19,21s; 1 Cor 7,25ss).

librarse de la inspección episcopal, como pasó durante la época de los comnenos e incluso después[44].

3. Para conocer las peculiaridades del Oriente es preciso advertir que sus monasterios nunca llegaron a formar una congregación en sentido propio, aunque a veces había algún superior, el archimandrita (abad = hegumenos), a quien se reconoce cierta autoridad sobre un número de cenobios (en el Concilio de Efeso lo era el exarca de los monasterios de Dalmacia).

a) Esta unión de laicos adquirió un eminente influjo en la vida y en la dirección de la Iglesia, ya que desde muy pronto y regularmente a partir del Sínodo Trullano (VI Concilio ecuménico, 680-681), los obispos, que debían ser célibes, era preciso elegirlos de entre sus filas. Hay, con todo, algunas excepciones.

La profundidad con que los monjes habían marcado el carácter de la Iglesia oriental se manifiesta también en el hecho de haber sido ellos los principales impulsores de la resistencia contra Roma[45].

Con su victoria en la disputa sobre las imágenes, los monjes adquieren gran confianza en sí mismos. En el Imperio bizantino, al igual que después en Rusia, llegaron a convertirse en un poder económico; así tenían mayor fuerza en sus reivindicaciones ante el *basileus* y ante el patriarca ecuménico[46].

b) El carácter y la fuerza religiosa de los monjes orientales nos ha sido descrita en multitud de obras, desde las primeras vidas de monjes o los *Diálogos de los Padres,* de Casiano (un libro que leyó «asiduamente» santo Tomás de Aquino), o los escritos de Cirilo de Escitópolis (primera mitad del siglo VI). De todas formas, estos escritos cayeron muy pronto en un esquema literario rígido, de tal forma que las innumerables obras que se nos han conservado «se parecen como un huevo a otro huevo» (Albert Ehrhard).

---

[44] El número de residentes de un monasterio varía extraordinariamente, al igual que su extensión y el volumen de sus posesiones. Algunos monasterios contaban con varios centenares de monjes. La *abadía* de Studion, por ejemplo, era gigantesca. Por término medio cada monasterio tenía de 25 a 40 residentes.

[45] En los períodos de crisis hubo también en el Imperio bizantino frecuentes casos de monjes que estaban a favor de una intervención del papa; otros estaban absolutamente en contra. En el último período del imperio creció la resistencia contra Roma.

[46] Sobre las posesiones agrarias de los monasterios rusos nos da cifras Smolitsch; para el caso del Monte Athos tenemos datos ofrecidos por Pablo, monje de dicho monasterio. La situación económica de los monasterios fue muy distinta a lo largo de los siglos. Junto a posesiones señoriales de tipo feudal, que posibilitaban una vida desahogada y hacían inevitable la implicación en negocios seculares, hubo igualmente monasterios pobres y aun muy pobres. Siempre hubo monasterios de vida heroica en pobreza voluntaria.

En todo el monacato hay, desde sus orígenes (los desiertos de Egipto), una tendencia al eremitismo. En Oriente esta tendencia fue aún más pronunciada que en Occidente. En Rusia, como ya sabemos, el monacato, que tan variada y profundamente había de configurar su historia, tuvo su origen en las cuevas que excavaron en las montañas cercanas a Kiev los monjes que venían de Bizancio huyendo de la persecución durante la disputa sobre las imágenes. De estas cuevas arranca el famoso monasterio de las cuevas de Kiev, cargado de fama y de tradición.

Junto a los ermitaños propiamente dichos, había —mejor dicho, hay— en Oriente *kellias* o *kathismata,* casitas individuales solitarias en las que viven pequeñas comunidades monásticas.

c) Especial mención merece el recinto sagrado del Monte Athos, centro espiritual durante siglos, con sus monasterios de diferentes nacionalidades. En él hay también una escuela de teología y filosofía, famosa desde la antigüedad, de la que proceden, por ejemplo, los compiladores de las *Filocalia.* Aquí se redactó también el «libro del pintor», un manual en el que se indica cuanto debe hacer el pintor de iconos. La pintura y la imaginería son todavía hoy asignaturas obligatorias en el Monte Athos.

La santa montaña es todavía en nuestros días un lugar favorito de peregrinación, aunque sólo es accesible a los varones; las mujeres tienen prohibida la entrada en la península. Casi todas las naciones ortodoxas tienen su propio monasterio. Junto a ellos y en un acantilado rocoso, difícilmente accesible, hay dieciséis albergues a modo de cuevas. Aquí la separación del mundo es completa; se consigue por medio de una escala de cuerda o ganchos metálicos clavados en las rocas.

4. El propósito del monje en el claustro fue desde el principio la ascesis, el desprendimiento del mundo, es decir, de la familia y de los bienes, consagrado a la plegaria y al rezo comunitario de las horas, con la celebración de la eucaristía como centro. Todo el acontecer del día, incluida la comida, discurría en torno a la sagrada liturgia. El desprendimiento de sí mismo es un largo proceso, para el que se necesita una gran energía. De ordinario este proceso exige también una dirección experimentada, que efectivamente en la historia del monacato oriental desempeña un papel importantísimo. En la dirección espiritual nos encontramos con modelos dotados de peculiares carismas.

a) El modo de vida monástico adquirió especial importancia en la forma de *estarcismo,* que se remonta al cristianismo primitivo, y experimentó gran desarrollo en el Monte Athos, y mucho más todavía en Rusia. El *staretz* es el «padre espiritual», el que dirige la vida religiosa en el camino hacia la altura, mediante el ejemplo y la instrucción. Es también el consolador y apoyo en los momentos de desolación espiritual. Vive en el monasterio o en sus proximidades, o como un solitario en el desierto. No todos ellos eran monjes; había también laicos con especiales carismas, que

practicaban este tipo de pastoral individual. Hubo algunos que ejercían una vocación misionera. Muchos alcanzaron gran fama de santidad.

b) Como ejercicios de la vida religiosa se mencionan constantemente la vigilia, el ayuno, la oración y las lágrimas. A veces se encomian especialmente las lágrimas como la más alta manifestación de la virtud monástica, e incluso como la meta de su vida.

Característico del monje y del monasterio es la pobreza: «Vende cuanto tienes, ven y sígueme» (Mt 19,21). Pero la falta de bienes no es sólo una carencia meramente externa. Se trata de una desvinculación interior.

En una vida espiritual profunda, «agónica» o «angélica», la mortificación nos muestra fenómenos que nos resultan a veces extraños[47]; pero aun estos fenómenos no pueden rechazarse —salvo algunas excepciones— de manera simplista, como si se tratara siempre de fenómenos patológicos. Para el hombre ruso, por ejemplo, la mortificación ha sido secularmente un fenómeno congénito. Un tirano sanguinario como Iván IV el Terrible era capaz de vivir como un monje, y al final de su vida lo fue efectivamente.

c) El auténtico monje oriental que vive en el monasterio es «silencioso, su pensamiento es de una pureza infantil, es hospitalario con la libertad que brota de un corazón sencillo, es pobre, no tiene pretensiones, su religiosidad es simple y sin reservas» (R. Pabel).

Desde fines del siglo XIV, cuando remitió el fervor ascético y también la tendencia hacia la vida anacoreta, apareció una nueva forma de organización monástica, la *idiorrítmica,* que quiere decir que los monjes eran los que habían de dirigir su vida «según su propio ordenamiento». Cada monje se mantiene dentro de su propia celda. Para los días festivos hay un refectorio; la liturgia se celebra, como es lógico, en común (a veces sólo los domingos). Hubo épocas en que este tipo de vida monástica alcanzó una extraordinaria difusión[48]. Los abusos surgidos llevaron, con todo, a su reducción, a veces por métodos coactivos[49].

5. De la idea originaria del heroísmo eremítico (lucha contra Satanás en unión del Resucitado victorioso), se trató de destacar lo que era el constitutivo propio del monacato: la unión entre ascética y contemplación.

---

[47] La misma duración, tan prolongada, de la liturgia significaba un considerable esfuerzo corporal, y eran rigurosos los castigos previstos para los que se dormían durante el culto. Entre los ejercicios ascéticos generalmente practicados están los ayunos habituales, de ordinario duros, y el inclinarse cien o varios cientos de veces en la celda delante de un icono. Las obras ascéticas especiales consistían en ayunos prolongados, flagelación con cadenas, cargar con pesadas cruces, etc. Una forma particular de ascesis es la de los santos estilitas.

[48] Parece que hacia finales del siglo XVIII todos los monasterios del Monte Atnos eran idiorrítmicos.

[49] En el Monte Athos el proceso se prolonga bajo la vigilancia moderadora del patriarca ecuménico y del gobierno, como ya hemos visto (cf. § 122, III, † 3).

La plegaria debía durar realmente el día entero. Tuvo un gran papel el concepto de la luz divina (que tiene un puesto importante en el evangelio, en la liturgia y en el dogma[50]). El monje se esfuerza por verse inundado por esta luz en su oración silenciosa[51].

a) La importancia adquirida por el monacato en las Iglesias orientales es incalculable. Cualquier elogio se quedará corto. La falta de formación intelectual del clero y de los seglares fue sustituida, por así decirlo, por los monasterios, aunque no por su erudición, sino por la realidad ascético-mística de su existencia y de su ejemplo.

Su obra caritativa en favor de los pobres, los enfermos y los huérfanos fue enorme. Con todo, su atención cultural y pastoral fue escasa o, al menos, no la desarrolló en la magnitud y forma del monacato de Occidente, que contribuyó de manera decisiva a la creación de la *civitas christiana* occidental.

b) En este punto juega también un papel el hecho de que el director supremo de la comunidad, el obispo, había pertenecido al estado monástico. No olvidamos que los obispos de la Iglesia oriental eran también hombres de carne y hueso y que preferían vivir en el emporio de cultura que era Constantinopla que en las provincias[52]. Sin embargo, el estilo de vida, preferentemente contemplativo del monasterio (a veces sumamente cómodo y tranquilo) no era muy buena escuela para la actividad pastoral del monje que había sido elevado al episcopado.

c) A pesar de todo, el monacato desarrolló en Oriente una enorme tarea pastoral y misionera, y no sólo de un modo indirecto, a través de la sagrada liturgia, que significa una predicación inagotable, y a través del ejemplo vivo de amor heroico y seguimiento de la cruz, sino también mediante el servicio pastoral directo. Se ha dicho con razón (Benz) que no es lícito emitir un juicio partiendo del actual estado de las Iglesias orientales, ya que todas ellas han ido pagando a lo largo de los siglos un duro tributo de sangre hasta llegar a verse diezmadas, bien por los musulmanes árabes o por los mongoles, y después por la larga devastación que supone el dominio turco. Para conocer la fuerza que tenían hay que acudir a la rica documentación que nos ha dejado la historia de la Iglesia antigua, o al gigantesco movimiento misionero desplegado por los monjes rusos, que llegaron hasta Asia Central, así como a la cristianización de los

---

[50] En la profesión de fe de Nicea en el 325 y de Constantinopla en el 381 aparece la imagen «luz de luz».
[51] La «luz del Tabor» de la teología de Palamás. Sobre la pintura de iconos realizada por los monjes, cf. § 124, III, C1.
[52] Cf. también la compra de oficios eclesiásticos, en su mayor parte sinecuras con algún quehacer litúrgico. Esta compra de puestos correspondía a la corrupción reinante en el Imperio otomano.

pueblos eslavos[53]. Las principales fuerzas que actuaron en todas estas empresas procedían de monasterios. Los mismos ermitaños siguieron la llamada divina, como Serafín de Sarov, a quien la Madonna ordenó salir al mundo. El «peregrino» constituye uno de los tipos permanentes de piedad de la Iglesia oriental. Ocurre algo semejante a lo que veíamos anteriormente (§ 36, II) en el caso de los monjes celta-irlandeses, que se juzgaban «peregrinos hacia el Señor», y reproducían la condición «peregrina» de la Iglesia en este mundo. Muchos de estos peregrinos eran laicos, pero todos, tanto monjes como seglares, eran siempre misioneros, que no llevaban consigo más que la Sagrada Escritura y la *Filocalia*.

6. El monacato oriental nunca fue, pasada la época de los Padres, un tesoro de ciencia. Para los monjes la ciencia era más bien una vanidad superflua por tratar de problemas que rebasaban lo dispuesto para alcanzar la perfección, un peligro, y hasta algo opuesto a la fe y a la humildad. En el fondo, la actitud de los monjes se caracteriza por una hostilidad radical hacia la ciencia. Las creaciones individuales en materia de teología mística, liturgia o ascética fueron excepciones que se produjeron durante la época de esplendor del monacato bizantino. Por otra parte, durante siglos muchos monasterios contaban con bibliotecas que ofrecían la posibilidad de obtener una formación teológica y de perfeccionarla[54].

Esta situación se ha mantenido hasta el presente. En los monasterios no se da en general ningún tipo de formación permanente, si exceptuamos a algunos «monjes superiores»[55]. El material de lectura está constituido por historias de santos más que por los escritos de los Padres o la Sagrada Escritura. En cambio, en época reciente nos parece asistir a un importante giro en este aspecto. Se ha impulsado fuertemente la profundización en la tarea formativa, y para ello se han dado también oportunidades para la dedicación científica de una parte del clero y de los monjes.

En la valoración de conjunto del monacato oriental hay un aspecto que no conviene pasar por alto. Su riqueza ascética y mística merece una alta estima. Le faltan, en cambio, las poderosas innovaciones creadoras mediante formas completamente nuevas del ideal antiguo que caracterizan al de la Iglesia occidental ya desde san Benito, con los posteriores elementos en constante renovación de figuras como Bernardo, Francisco, Ignacio y otros. En este hecho se manifiesta una de las limitaciones cíe las Iglesias orientales, su tradicionalismo, cuyo peligro es el anquilosamiento.

---

[53] Hoy su actividad misionera se desarrolla en Japón, Corea, África central y oriental y la India.

[54] Durante mucho tiempo, y en parte hasta hoy, las bibliotecas se han cultivado poco; muchos de sus fondos fueron dilapidados y hasta destruidos. En la actualidad, por ejemplo, en el Monte Athos hay algunos eruditos entre numerosos monjes incultos. En general, la producción científica se mantiene dentro de unos límites modestos.

[55] Así, por ejemplo, en el Monte Athos la escuela de Karias.

Sólo en la actualidad aparecen intentos de crear congregaciones aptas para la pastoral moderna[56].

V. LA TEOLOGIA

1. Cuando los occidentales nos disponemos a hablar de la teología oriental[57] debemos pensar en primer lugar que la teología es un concepto con diversos significados. La teología no tiene sólo el sentido en que generalmente solemos emplearla en Occidente. Hay una teología que no consiste, al menos, en formulaciones conceptuales y rigurosamente sistematizadas. Gran parte de la teología monástica y mística desarrolla la exposición de la revelación de otra manera. Contienen, es verdad, especulaciones de alto nivel (Orígenes, Bernardo de Claraval), pero se sitúan sobre todo en regiones no pisadas por la concepción humana. La teología mística y monástica describe la redención y la justificación del hombre en términos de comunicación de lo divino[58].

La teología ortodoxa (con escasas excepciones del siglo XVII, véase después) puede catalogarse dentro de esta teología mística y monástica[59]. En la Iglesia oriental la teología y la piedad son inseparables. En ella no tiene cabida una teología, por así decirlo, aséptica, una teología que se ocupe de problemas «puramente científicos»[60]. En el Oriente cristiano la teología es siempre oración.

---

[56] Cf. § 122, III, † 3.

[57] Como es lógico, mi intención no es la de esbozar una especie de historia de la teología ortodoxa. Este intento rebasaría tanto el campo de mis conocimientos como el de este libro. Tampoco pretendo ofrecer una exposición de los nuevos principios, muy importantes, de los sabios ortodoxos emigrados de Rusia o Atenas en el pasado más reciente o en la actualidad, ni presentar una panorámica de la obra teológica de la escuela teológica de Calki (Estambul), de la que dan fe, por ejemplo, los escritos del metropolitano Crisóstomos Konstantinidis y su obra en la preparación y desarrollo de la Conferencia Panortodoxa de Rodas de 1961. Todos ellos han hecho considerables esfuerzos para sacar la teología, y preferentemente la eclesiología, de su estadio «precientífico», construyendo sistemas más estructurados. Es de esperar que sepan escoger las categorías de estos sistemas partiendo exclusivamente de los escritos revelados y de la liturgia.

[58] Es verdad que en estos escritos en modo alguno se rechaza la ayuda de la filosofía; pero aprovechan sobre todo principios procedentes de un pensamiento explícitamente religioso, como el neoplatonismo, aunque éste siempre en relación con la base de afirmaciones neotestamentarias. Sobre el alcance histórico-salvífico e histórico-eclesiástico y la justificación teológica de este método, cf. vol. I, § 28.

[59] Con esta expresión me refiero a todo el conjunto de la teología oriental, incluyendo la de las Iglesias separadas. No hacemos aquí distinción entre la teología y piedad rusa y la bizantina, de la que, por otra parte, procede la rusa.

[60] Una discusión como, por ejemplo, la de Ockham (§ 68), a propósito de la *potentia Dei absoluta*, sería en Oriente fundamentalmente absurda y hasta blasfema.

La teología ortodoxa forma en gran medida una unidad interna. Pero este hecho se debe también a otro poderoso motivo: tras al gran período creador de los antiguos Padres y de la temprana Edad Media, los orientales se contentaron, no exclusiva pero sí preferentemente, con prolongar la herencia tradicional. Por ello es una teología eminentemente tradicionalista.

Con todo, esta teología se mantuvo en una gran cercanía de los Padres griegos primitivos y a través de ellos en gran proximidad de la Escritura. La evolución que llevó al dogma formulado conceptualmente se mantuvo siempre en las fórmulas empleadas por los siete primeros concilios.

2. Las definiciones de estos concilios poseen una significación fundamental, manifestando hasta qué punto han buscado los orientales una formulación precisa del pensamiento teológico y de la fe. A ello habría que añadir la participación apasionada que tuvieron amplios sectores del clero, de monjes y seglares en las luchas que llevaron a su formulación.

Ahora bien, hemos de tener en cuenta algunos aspectos importantes:

a) esta elaboración dogmática está en estrecha relación con la oración y la vida litúrgica;

b) queda limitada a cuestiones esenciales (y también a respuestas esenciales) del dogma, tal como efectivamente aparecen en la formulación dogmática, más o menos rudimentaria, de esa definición;

c) la teología de los Padres griegos, de Clemente, Orígenes, los Capadocios, Dionisio Areopagita y Juan Damasceno es todo lo contrario de un discurso escolástico. Esta teología evita casi todo lo que pueda tender a lo conceptualista, puntilloso, juridicista y legalista;

d) está profundamente marcada por el pensamiento simbólico. La pintura de los iconos, junto con su teología, son una muestra característica del modo poco abstracto, poco conceptual de la teología oriental;

e) el hecho de que el misterio, precisamente por ser misterio, no puede ser comprendido por la razón es para los escritores orientales el punto central de su postura, con un alcance muy distinto del que puede tener en santo Tomás, por ejemplo. Se manifiesta aquí también el rasgo «apofático» típico del pensamiento ortodoxo. Las fuerzas «racionales» del espíritu no entran propiamente en acción[61].

3. La defensa del culto de las imágenes, la lucha contra el *filioque* y en favor del hesicasmo descubrieron nuevas y más matizadas formas de defensa. Contra lo dicho sólo cabe señalar una excepción: el intento de los teólogos rusos de los siglos XVII y XVIII de batir al catolicismo con su propia escolástica. El intento fue continuado tras la muerte de Pedro el Grande bajo la influencia de la ortodoxia protestante, pero tropezó —como

[61] Cf. a este respecto § 124, V, 4.

los intentos anteriores— lógicamente con las prevenciones dogmáticas de la jerarquía.

Las obras de pensadores rusos como Chomiakov, Solovjev, Berdiajev, Beliajev y Bulgakov, que tanta importancia han adquirido en la historia del espíritu durante la época más reciente, constituyen un movimiento contrario a esa teología estructurada sobre esquemas intelectualistas occidentales y tachada de racionalismo con excesiva y ligereza. Los pensadores mencionados intentan construir orgánicamente la doctrina de la salvación de una manera unitaria, partiendo de la «esencia del cristianismo», determinada de diversas maneras. El Patriarcado de Moscú ha expresado también sus reservas ante esta teología (la gnoseología de Bulgakov mereció el juicio de herejía)[62]. Dentro de un análisis general hemos de incluir también las obras literarias de Dostojewsky, Tolstoi[63] y otros, en las cuales los problemas teológicos juegan un papel importante. Son obras con una magnitud muy compleja. Muchas de ellas no pueden aspirar a conseguir un lugar en el seno de la Iglesia ortodoxa, que pretende mantener la herencia de los siete primeros concilios ecuménicos. No obstante, el valor de esta literatura sigue siendo, por muchos conceptos, de gran significación para la ortodoxia y en concreto para su revitalización espiritual mediante el obligado encuentro con el mundo moderno.

4. Estas características de la teología oriental se manifiestan claramente en la fuerte acentuación de la incomprehensibilidad de Dios, que, después de los Padres griegos, volvió a ser expuesta por Dionisio Areopagita y Juan Damasceno, fue objeto de discusión durante la disputa hesicasta (cf. § 124, V, 8) y quedó fijada en los concilios del siglo XIV (concilios de Constantinopla de 1351 y 1352). El hombre nada puede decir, ni positiva ni negativamente, sobre la esencia de Dios ni sobre sus «energías» (a través de las cuales él es inmanente al mundo y podemos «comprenderle»), ya que Dios todo lo trasciende. Ni siquiera se le puede aplicar el concepto de «ser». En Dios —dice Gregorio Palamás— habría que hablar de una «sobre-realidad». Esta teología, llamada «apofática»[64], aparece recientemente como un aspecto característico del pensamiento ortodoxo (Vladimir Lossky).

Así, pues, el conocimiento de Dios no es una acción del entendimiento, sino del corazón. El conocimiento de Dios presupone la purificación del pecado, la virtud y, sobre todo, el amor; es una realidad mística. «La virtud —dice Seraphim— es lo que hace al teólogo».

5. El hecho de que la teología oriental sea de esta manera, en su mejor parte, una teología mística responde a la peculiaridad de la

---

[62] Así pensaron también ciertos sínodos de Servia y otros.

[63] Tolstoi murió excomulgado.

[64] A diferencia de la teología de la Iglesia católica romana, que prefiere la teología catafática.

concepción oriental de la mediación salvífica, de la «divinización» del hombre, de la que tantas veces hemos hablado.

En general se suele concebir la experiencia mística como la cumbre de la vivencia personal. En Oriente no ocurre lo mismo. Existe allí una mística comunitaria, es decir, una mística litúrgica, expresión de la vida de la Iglesia en cuanto cuerpo místico de Cristo. El trato con la revelación, la penetración en ella, su experiencia y también su «elaboración» teológica no es algo que acontece propiamente a través del individuo. Es más bien la Iglesia la que tiene esa experiencia, y en ella participa el individuo como miembro suyo. En la medida en que el individuo es miembro y participa en la conciencia de la Iglesia, puede ser teólogo.

6. La conservación pura del patrimonio revelado no es obra de una institución o una persona dotada de plenos poderes jurídicos, sino de la conciencia global de la Iglesia. Fácil es advertir la imprecisión en que pueden caer ciertas afirmaciones dogmáticas y la inseguridad sobre su grado de vinculación. Pero precisamente estas características forman parte de la peculiaridad del pensamiento de la Iglesia oriental, según hemos indicado repetidas veces. Los orientales no sienten necesidad de contar con definiciones conceptualmente precisas.

En la configuración de este rasgo peculiar ha tenido gran importancia el hecho de que la teología oriental haya sido preferentemente obra de monjes y que haya permanecido en el ámbito sacro del monasterio. En Oriente la ciencia teológica no cayó, salvo raras excepciones, hasta época muy reciente en un ambiente de «libre pensamiento» como son las universidades, sino que permaneció en el recinto monacal. Esto explica el parentesco y afinidad entre la teología oriental y la teología monástica de Occidente.

7. El especial colorido, la peculiaridad estructural y la temática de la teología oriental están relacionados también con la extensión cósmica de la revelación y la redención. En ella se trata de reflejar el puesto de Cristo en el cosmos, anunciado por Pablo y por el Apocalipsis de Juan. Toda la creación gime por su redención. Toda la creación ha quedado santificada por la encarnación y la resurrección y tiene dentro de sí la posibilidad de ser transformada por la acción del Espíritu Santo. La creación ha de ser un nuevo cielo y una nueva tierra.

Este talante espiritual responde al plan salvífico de Dios, en cuanto que se remonta más allá del Antiguo Testamento y llega al mundo pagano. Por ello en la ortodoxia encontramos también la doctrina del *Logos spermatikós;* el libro del pintor del Monte Athos exige expresamente que, al exponer la «raíz de Jesé», se incluyan también entre los precursores de Cristo los pensadores griegos.

8. El místico más importante de la Iglesia oriental es el teólogo *Simeón el Nuevo* († 1022). El último teólogo místico de renombre fue un

contemporáneo de Gregorio Palamás, aunque más joven que él, *Nicolás Cabásilas* († 1371), teórico y sistematizador de la mística de la Iglesia oriental. En el siglo XVII merece mención la escuela teológica de Kiev *(Pedro de Moghila).*

a) La configuración metódica de estos esfuerzos fue emprendida por *Gregorio Palamás* (1296-1359), que fue canonizado. Palamás intentaba explicar teológicamente la doctrina de la contemplación, que conduce a la visión de la luz del Tabor que envolvía a Cristo. Distinguía entre la «sobre-realidad» de Dios y las «energías» divinas que le pertenecen. Estas «energías» serían el resplandor, la gracia, la luz de Dios. La visión de la luz le será otorgada al orante a través de rigurosos ejercicios ascéticos de descanso y tranquilidad *(= hesiquía),* poniéndose en postura encorvada, fijando la mirada en el centro del cuerpo, regulando la respiración y repitiendo incesantemente la *oración a Jesús*[65]. Este hesicasmo, unido a la «oración a Jesús» (en la cual la invocación del *nombre* de Jesús, según la Escritura, ha de efectuar la presencia real del invocado), alcanzó una enorme significación en la piedad de la Iglesia oriental. A través de su exposición, Gregorio Palamás dejó al monacato una nueva base teológica que había de mostrar su extraordinaria fecundidad.

Con todo, sus ideas no llegaron a imponerse sin lucha. Se produjeron apasionados enfrentamientos teológicos, que conmovieron al mundo griego. El caudillo de la lucha contra el hesicasmo fue el monje Barlaam (nacido en Calabria hacia 1290 y muerto en 1350), cuyas concepciones, excesivamente escolásticas, chocaron desde el principio con una gran resistencia[66].

b) La literatura bizantina en su último período, es decir, entre 1330 y 1453, inmediatamente antes de la caída del Imperio romano de Oriente, tiene también importancia, y su repercusión en la política eclesiástica fue considerable. En la referida época había llegado Oriente a una difusión del saber teológico y filosófico que se manifiesta, entre otros, en la figura de *Besarión,* monje basiliano, cardenal y luego patriarca de Constantinopla (1401-1472). Besarión estaba abierto a los valores de Occidente, y fue un ferviente defensor de la unión con Roma, una figura auténticamente humanista, uno de los grandes introductores de Platón en Occidente y un gran conocedor de Aristóteles.

Durante el siglo XV se produjo también en Rusia una lucha contra los «judaizantes», que se desarrolló de manera puramente tradicionalista, bajo la apelación a los Padres.

---

[65] «Jesucristo, Hijo de Dios, apiádate de mí, que soy un pecador». Esa oración, repetida de tantas maneras, se presenta con variantes escasas y de poca importancia y se remonta al *Kyrie eleison* bíblico (cf. Mt 15,22, entre otros).

[66] En 1342 Barlaam se hizo católico por influencia de su discípulo Petrarca, y murió en el exilio.

9. A partir del siglo XVII la teología ortodoxa registra generalmente fuertes influencias tanto de las Iglesias católicas como de las protestantes.

a) En las últimas décadas del siglo XVI hemos de destacar el gran encuentro con el movimiento reformador que se produce en Polonia y Lituania y que lleva por una parte a la penetración del unitarismo y por otra a la unión de Brest, que se produce, en contra de notables resistencias, en 1596 (cf. § 123, II, 3). Después, en el siglo XVII, se produjo el intento magnánimo de un auténtico diálogo *(colloquium charitatis)* entre católicos y tres confesiones evangélicas (luteranos, calvinistas, hermanos moravos). Pero esto pertenece a la historia de la Iglesia occidental y no a la oriental.

b) Intentos posteriores, como el de *Máximo Greco* († 1556) o la formidable idea de fundar una auténtica academia erudita en el Monte Athos, chocaron con la reacción, más o menos justificada, de la Iglesia. En el caso de la academia del Monte Athos la resistencia vino del odio irreconciliable de los monjes contra esta «penetración del mundo en el santuario». El promotor de esta academia en 1753 fue Eugenio *Bulgaris,* personaje en el que se unía un entusiasmo casi renacentista por los sabios paganos de la Antigüedad y por la filosofía contemporánea de la Ilustración, que era la filosofía de Occidente. El lugar elegido para la creación de la academia fue Watopedi.

c) Pero el teólogo más fecundo de la Iglesia oriental, aunque no excesivamente creador, es *Nicodemo Hagiorita* (= por su procedencia del Monte Athos, muerto en 1809). Nicodemo es un escritor litúrgico, ascético y místico extraordinariamente trabajador. El fue quien elaboró y completó la famosa *Filocalia,* que tantísima importancia tuvo para la piedad oriental[67]; elaboró asimismo el *Enquiridion* de Macario de Corinto (Venecia 1783), en que se pronuncia a favor de la comunión frecuente. Nicodemo escribió, bajo el influjo directo del *Libro de los Ejercicios* de san Ignacio de Loyola, una obra sobre *Ejercicios Espirituales* (Venecia 1800), en la que desarrolla una metodología muy precisa de meditación y recogimiento interior cotidiano.

d) Nicodemo dedicó muchas horas de trabajo a preparar una nueva edición de las obras de Gregorio Palamás, que no llegó a aparecer. Una colección de cánones de la Iglesia griega descubre en la misma carta introductoria la fuerte animosidad que tenía Nicodemo contra las «suciedades de los latinos», entre las que cuenta su rito bautismal[68].

Nicodemo pretendía en parte mantener y en parte revitalizar el viejo patrimonio de fe de la Iglesia ortodoxa y sus viejos usos. En este aspecto

---

[67] Fue impreso en Venecia en 1782. El año 1794 apareció ya una traducción al tuso en San Petersburgo. La *Filocalia* es «el manual de la educación religiosa, del mundo ascético, la sabiduría del corazón del estarcismo» (Seraphim).

[68] Porque, al abandonar el rito de inmersión, ya no se garantiza todo el simbolismo bautismal.

hay un dato muy significativo que, además, nos permite valorar la importancia que la piedad ortodoxa concede a lo simbólico y a los «sacramentales»: Nicodemo entra fervorosamente en la discusión de si los llamados «colibos»[69] sólo pueden ser bendecidos en sábado, único día apto según la vieja costumbre, o si también se pueden bendecir un día cualquiera.

e) El debate sobre la validez del bautismo (los griegos lo hacen por inmersión y los latinos por infusión) fue especialmente movido. Se negó también (aunque no de una manera unitaria) la validez de los sacramentos de los latinos en general; el motivo formal de esta negación era la situación de herejía en que se encontraba la Iglesia latina; la razón material era la utilización de pan ácimo para la celebración de la sagrada eucaristía.

10. La polémica contra los latinos y sus rúbricas se reanudó incesantemente a lo largo de los siglos mediante gran cantidad de pequeños y, a veces, molestos libelos. Las manifestaciones teológicas posteriores a la caída del imperio en 1453 muestran un crecimiento de la hostilidad.

En el campo teológico se vive incluso sólo de ese complejo «anti», y hasta se tiene la idea de que la independencia eclesiástica de la Iglesia oriental está mejor garantizada bajo el dominio turco que bajo el primado del papa. Por ello se subraya todavía más la función nacional y oriental de la ortodoxia.

a) En Grecia se manifestó una posición media entre el respeto a la tradición y la necesidad de lograr una conexión con los brotes espirituales de la época. Esta posición iba unida al resurgimiento nacional (Adamatius *Korais,* muerto en 1833) y abarcó un círculo que llegó a la universidad.

b) En la actualidad se registra dentro de la teología ortodoxa un intento de liberarse radicalmente de influencias ajenas. Georgi Florowski y los que están bajo su influencia adoptan una postura tradicionalista radical, que no sólo acepta los elementos de la Iglesia primitiva, sino que querría volver a revivir el entorno de aquella época. Al mismo tiempo, la reflexión teológica, a partir de las raíces de la revelación, es una reflexión viva y poderosa. Han adquirido gran importancia los centros científicos teológicos de la emigración, como el Instituto de San Sergio de París, con Florowski, Kern y otros, y desde 1947 el centro ortodoxo-copto de El Cairo, o los esfuerzos de las facultades teológicas de Atenas, Tesalónica, Rumania y Belgrado, además de la escuela teológica de Calki (Estambul).

c) Al entrar las Iglesias orientales en una relación positiva con la Reforma puede advertirse un crecimiento de la actividad teológica. Es verdad que en seguida surge el dilema de la Reforma: cada teólogo puede

---

[69] Un alimento dulce a base de harina, que se hace en el aniversario de algún fiel o algún santo y que se consume después de la liturgia (en el monasterio, en la comida que concluye la liturgia). El sábado es propiamente el día de recuerdo de los muertos, ya que nos recuerda el descanso de Cristo en el sepulcro.

efectuar modificaciones en la tradición recibida, que, sin embargo, es vinculante y no admite reservas. El caso extremo es el que nos presenta el patriarca *Lukaris* (cf. § 122, I, 5). De todas formas, el desafío de los reformadores (y de modo similar el de los contrarreformadores) provocó también el que la eclesiología ortodoxa lograra una formulación en cierta manera más determinada (Moghila, Dositeo).

Los teólogos, filósofos y literatos rusos interesados por la teología, de que ya hemos hablado (pertenecen al siglo XIX y son Chomiakov, Solovjev y Dostojewsky), acusan también la influencia de las ideas protestantes. Precisamente en la libertad con que tratan el dogma tradicional es donde más perceptible resulta esa influencia.

No es ajena a esta influencia del protestantismo la evolución que ha tenido en la teología especializada la discusión secular sobre qué es lo que obligatoriamente ha de considerarse como dogma en la Iglesia ortodoxa. El dogma, ¿es sólo lo definido por los siete primeros concilios? ¿Se elimina del dogma todo lo que no ha sido definido expresamente? ¿Qué significa el que lo definido sólo resulta infalible y es absolutamente obligatorio cuando es asumido por toda la ortodoxia? ¿En qué sentido, pues, son infalibles los concilios? ¿Pertenece también al contenido obligatorio del dogma lo que la conciencia general de la Iglesia considera como tal? Y entonces, ¿ha hecho la separación que la Iglesia occidental sea realmente una Iglesia herética a los ojos de la Iglesia oriental? ¿O se trata simplemente de un *factum,* cuyo alcance dogmático no está claro ni mucho menos? (Jungbauer).

i) En las Iglesias *uniatas* de la Edad Moderna la teología se toma preferentemente de la Iglesia latina. Pero como las aportaciones católicas más importantes (Sailer, Möhler, Newman) tardaron al principio en llegar a conocimiento de la misma Iglesia latina y formar parte de su patrimonio cultural, sus repercusiones fructíferas en Oriente no pudieron ser grandes.

11. Es un hecho que, en conjunto, la producción teológica de la Iglesia oriental ha sido muy escasa desde la época temprana. Nos interesa la explicación de este hecho.

Para las Iglesia eslavas el fenómeno se explica en buena parte por las características peculiares de su teología, que se mantiene alejada del núcleo dogmático. Adopta una actitud de cierta simplicidad de espíritu con el fin de obtener, mediante la adoración, una riqueza espiritual. Se contenta fundamentalmente con extender lo ya fijado.

a) Pero ¿cómo pudo este tipo de teología apoderarse del espíritu de la Iglesia *griega?* Continuamente se ha venido achacando esta situación a las discusiones cristológicas y a la controversia iconoclasta, que, en definitiva, no habrían sido más que discusiones «bizantinas». Pero esto nos llevaría a contestar la pregunta con esa misma pregunta. ¿A qué se debe esa debilidad del espíritu griego que dura desde hace un milenio? Tal vez fuera más objetivo atender a los rasgos característicos de la espiritualidad greco-

bizantina. Esta espiritualidad no es ya un fruto del espíritu helénico, sino del espíritu bizantino-helénico, en el que influyó de manera determinante la forma no-helénica del neoplatonismo. La liturgia y la piedad de estos bizantinos tuvo escasa capacidad para comprender la teología dogmática; vino a ser y siguió siendo una teología preferentemente pneumática.

A todo ello hay que añadir, es cierto, la energía destructora del dominio islámico, con su riguroso monoteísmo, que tuvo efectos devastadores en el sentido literal de la palabra, y que incluso llegó a «atrofiar y esterilizar» la teología.

b) Esta actitud fundamental pneumática de la teología, con sus indudables imprecisiones, no trajo más que ventajas. Si es verdad que esta actitud significa que la teología bizantina no pretende atenerse de manera irrevocable a la doctrina de los siete primeros concilios, como insinúa Friedrich Schultze, esta desviación relativista y moderna estaría pura y simplemente en contradicción con el contenido de todas las declaraciones oficiales de la Iglesia ortodoxa. La tendencia a mantener con una mentalidad meramente tradicionalista la doctrina definida merece una consideración crítica. No cabe duda que la época medieval no es en modo alguno para la Iglesia oriental una época de estancamiento (lo demuestran claramente su obra misionera, su energía en el sufrimiento, la hagiografía y la iconografía); pero la producción teológica sigue siendo débil. Aquí parecen existir relaciones causales internas con la actitud fundamental indicada, que habrían incapacitado el avance del espíritu hacia nuevas riberas.

Por otra parte, hemos de guardarnos de una actitud de menosprecio que sería injusta. La piedad y la teología ortodoxas no son ni oleadas «místicas» informes ni tampoco una divinización sin consecuencias. Por lo que respecta especialmente a la teología, el conjunto de sus manifestaciones es demasiado complejo como para sintetizarlo adecuadamente en la fórmula «mística contra pensamiento».

La misma obra de Dionisio Areopagita, fundamental para la vida espiritual de la Iglesia ortodoxa, no es en modo alguno una exposición informe. Junto a una parte neoplatónica, las categorías conceptuales tienen una importante función en sus especulaciones.

VI. CONCLUSIONES

1. *Puntos débiles*

a) Ante la concepción global tan intensamente sacramental de la realidad salvífica de la Iglesia de Oriente, concepción de la que forman parte de manera significativa tanto el monacato como el culto a los santos, a los iconos y a las reliquias, nos hemos preguntado algunas veces: todo

esto, ¿no afectará a la pureza de la «mejor justicia interior»? Esa liturgia exuberante en exceso, ¿no sobrecarga de una manera puramente cuantitativa al clero celebrante y, consiguientemente, a los laicos? ¿No conduce todo ello a una situación espiritual que está especialmente expuesta a la superstición y la magia? La fe viva, ¿no se ve aquí amenazada por el formalismo litúrgico? ¿No se da aquí una credulidad fácil favorecida por la misma Iglesia, y una actividad religiosa puramente externa? ¿No se exagera el papel de la tradición hasta caer en el tradicionalismo? ¿No nos encontramos a menudo en esta teología del corazón con una penosa inexactitud?

Al observador occidental no le es fácil dar con una respuesta justa. La contraposición, excesivamente marcada, entre el hombre no-divino de Occidente y el Dios no-hombre de Oriente no nos permite ir más allá.

Pero antes de que nos pongamos a hacer seriamente una crítica negativa hemos de referirnos con el máximo interés (cf. vol. I, § 43, 2) al juicio que Jesús emite al advertir el gesto primario de la hemorroísa (Mt 9,20ss). En nuestras censuras a la Iglesia oriental debemos ser especialmente reservados, ya que, junto a los aspectos criticables, hay un torrente desbordante de fe pura que se realiza a lo largo de una historia llena de seguimiento de la cruz y con un sufrimiento incalculable. Y por encima de todo ello está la siguiente afirmación central: «La cristiandad oriental sabe orar, adorar y alabar en el sentido del cristianismo primitivo» (Heiler).

b) Sólo cuando estemos seguros de que nos vamos a librar de las falsas generalizaciones podemos y debemos referirnos, al menos de manera breve, a los peligros fundamentales que hemos indicado[70].

La Iglesia oriental, en comparación con la occidental, apenas se ha preocupado activamente por superar a través de los siglos la división de las Iglesias, a pesar de su incesante oración por la unidad. La tendencia antilatina indujo a juicios y actitudes claramente falsos que no pueden quedar justificados por todo lo que Occidente ha hecho al Oriente.

A la rica estructura de la liturgia y a los ejercicios ascéticos no corresponden suficientemente la formación moral y las preocupaciones sociales, a pesar del amor fraterno.

La disputa por el primado entre los dignatarios eclesiásticos fue un fenómeno destructor muy frecuente en la historia de la Iglesia oriental. Tales disputas, además de conculcar el mandamiento del amor, tienen especial importancia porque inciden de manera indirecta en la cuestión de la unidad del dogma y del magisterio.

---

[70] Nadie lo ha hecho mejor que el mismo Friedrich Heiler, que tanto se esforzó por ejercer una crítica ecuánime sobre la Iglesia oriental, que tanto admiraba.

La liturgia no permitió que la predicación de la palabra llegara a su necesario desarrollo, lo cual es tanto más grave cuanto que precisamente la predicación formaba parte de la herencia de los Padres griegos.

Ya hemos dicho que no estaba lejos el peligro de una exteriorización supersticiosa en el culto a los iconos, que se había convertido en un sacramental (cf. § 124, III, C 3).

La dispersión en tantas Iglesias locales lleva fácilmente a un cierto estrechamiento y encierra en sí el germen de una debilidad dogmática; muchas veces llega a plasmarse en un nacionalismo que es, en definitiva, anticristiano.

La dependencia de la Iglesia respecto del Estado en todos los países ortodoxos trajo necesariamente consigo un recortamiento de los derechos y poderes de la Iglesia en favor de los derechos de «este mundo». Precisamente es en este caso donde se advierte lo útil que hubiera sido para esta Iglesia estar bien agrupada, fuerte y valerosa bajo un poder eclesiástico central.

2. *¿Separación o unidad?*

La historia y las características peculiares de la Iglesia oriental, ¿pueden servirnos de ayuda en nuestro intento de reunificar las Iglesias separadas de Oriente y Occidente?

a) La respuesta que hayamos de dar ahora habrá de dejar, desgraciadamente, muchos puntos en suspenso, ya que la realidad de amplios sectores de las Iglesias cristianas orientales no nos resulta conocida con precisión. Al otro lado del telón de acero estas Iglesias son en gran parte «iglesias del silencio». Tenemos una esperanza cierta, basada en la promesa del Señor y en paralelos históricos, de que la grandeza de su terrible martirio, anónimo muchas veces, habrá de contribuir al robustecimiento de todo el cuerpo eclesial. Pero esto es una esperanza, no un hecho.

De todas formas podemos ensayar una respuesta, ya que en esta exposición nuestra mirada se dirige sobre todo a algo que, a la luz de su historia, no parece la fuerza peculiar de estas Iglesias.

b) Una y otra, la oriental y la occidental, no sólo tienen en común el elemento central del cristianismo en la confesión de fe, sino también en su realización[71]. Por eso la diferencia en el distinto *modo* de concebir la

---

[71] A todo lo que ya hemos dicho en diversos lugares podemos añadir lo siguiente: ambas Iglesias tienen las mismas fiestas antiguas del Señor, de la Virgen y de los santos. La Iglesia latina venera como suyos a un buen número de teólogos de la Iglesia oriental: Atanasio, Efrén, Cirilo de Jerusalén, Cirilo de Alejandría, Juan Damasceno. Por su parte, los orientales veneran a Ambrosio, Jerónimo, Agustín, León Magno, Benito de

realidad eclesial, tal como la hemos expuesto, no tiene por qué ser una diferencia que separe definitivamente, ya que si por ambas partes se procede a una profundización y renovación, aparecerá sin duda precisamente el elemento fundamental común. En este caso las actuales diferencias pueden estimarse como diferencias que no implican separación o incluso como elementos que pueden convertirse en factores directos de comunión.

Un entendimiento entre Iglesia católica e Iglesias ortodoxas plantea sobre todo el problema de la unidad en la pluralidad. El tipo de pensamiento de la oriental puede servirnos de ayuda precisamente para afrontar este delicado asunto. Cuanto menos abstractamente se conciba o se afirme la verdad concreta, más fácilmente se podrá conseguir un punto de vista común sobre lo esencial, sin que por ello se imagine uno que debajo de este núcleo esencial hay algo que está en contradicción con lo que entiende el interlocutor[72].

En concreto, el concepto pneumático y sacramental de Iglesia y, en particular, de la autoridad eclesiástica, tal como se mantiene en las Iglesias orientales, puede prestarnos un gran servicio. Si vinculamos este concepto al del ministerio sacerdotal de la Iglesia —entendido fundamentalmente como colegio de todos los obispos—, quedará abierto un camino que posibilitará a la Iglesia oriental el reconocimiento del primado pontificio y, al mismo tiempo, permitirá al papa reconocer una *autocefalia* mantenida dentro de la unidad del ministerio de Pedro. Las Iglesias orientales deben recordar la gran veneración que en otro tiempo sentían hacia la Roma apostólica considerada como la primera sede (Heiler).

Tampoco podemos pasar por alto que el término «primado de honor», en relación con *]n* 21,15ss y con Ignacio de Antioquía, puede ser interpretado como «primado de caridad» en un sentido en el cual cabría perfectamente la idea de un pastor supremo. El motivo de la resistencia que suscita esta concepción es el siguiente: según la Iglesia oriental, el «primado de honor» se ha convertido no sólo en un primado de jurisdicción en el sentido de autoridad espiritual, sino en un poder universal que limita la libertad[73].

Y viceversa, hay ciertas peculiaridades de las Iglesias orientales que plantean especiales dificultades para llegar a un entendimiento. Una de ellas es su tendencia (que tiene también su aspecto benéfico) a afrontar las cuestiones dogmáticas con una interpretación poco precisa y, sobre todo, la

---

Nursia. Los «Improperios» de la liturgia de Viernes Santo son similares en ambas liturgias.

[72] Cf. a este propósito lo dicho por Pío XII, § 124, VI, 5.

[73] Hay un dato importante: en la actualidad los teólogos rusos conceden que la idea de autoridad entendida como *potestas* jurídica, como *dominio*, fue adoptada en primer lugar por Roma, pero después la hizo suya Constantinopla.

inclinación a conceder un crédito excesivo a la interpretación de un solo obispo teólogo. Ya hemos mencionado (cf. § 124, V, 10) autoridades ortodoxas que ni siquiera juzgan definitivas las definiciones de los concilios, en el sentido de que excluyan toda revisión, sino que más bien la dirección permanente del Espíritu Santo puede conducir a nuevos conocimientos, de tal forma que las definiciones primitivas queden superadas en el sentido de la revisión.

3. Por lo que se refiere al problema del primado puede servirnos de ayuda la consideración histórica del proceso que culminó en la ruptura. Admitidas las implicaciones personales y políticas y, por parte de Roma, la falta de moderación, que había agudizado los problemas innecesariamente, la Iglesia oriental debería realizar una revisión de la figura de Focio, teniendo en cuenta que éste se oponía más al modo como desempeñaba su cargo el papa Nicolás que al primado en sí, siendo, por otra parte, una gran injusticia que Focio falsificara con interpolaciones la carta pontificia leída en el Sínodo del 879-880 (§ 41, II)[74].

Desde el punto de vista del derecho eclesiástico es importante —ya lo hemos dicho— que ninguno de los cismas entre las dos Iglesias, ni el de Focio, ni el de 1054, ni la denuncia de la unión de Ferrara-Florencia han sido ratificados nunca por un concilio ecuménico[75]. Para la interpretación correcta de la separación de 1054, la más drástica, es también importante advertir que, a pesar de las excomuniones mutuas y de la quema de la bula pontificia en el sínodo episcopal del 17 de julio de 1054, estos procedimientos, como dice Congar, no fueron considerados por los contemporáneos como una ruptura definitiva.

4. Durante mucho tiempo uno de los defectos hereditarios de Occidente ha sido creer que en él radicaba la totalidad de la Iglesia. Y fue preciso que pasara mucho tiempo para que el cristianismo latino reconociese la significación religiosa y eclesiástica de las Iglesias orientales. A esto se debe que durante largos años la Iglesia católica tuviese poca consideración por la conciencia religiosa y eclesiástica de las Iglesias orientales. Esta es la raíz de muchos de los equivocados comportamientos. En época reciente Pío XI acusó a los católicos de haber lesionado de esta manera el amor fraterno. En cambio, el papa elogia los valores magníficos de Oriente, que «no sólo merecen una alta estima, sino todo el afecto» (cf. *infra,* § 124, VI, 5).

La conciencia de las Iglesias orientales puede, efectivamente, adjudicarse muchísimas glorias. Oriente es el país originario, la patria del cristianismo y de la Iglesia. En Oriente vivió y enseñó Jesús; en él enseñaron primero y principalmente los apóstoles, fundando la Iglesia y

---

[74] Según recientes investigaciones, parece ser que Focio murió en comunión con Roma.

[75] Cf. *supra* § 123, nota 66.

estableciendo sus sucesores. La comunidad primitiva y las demás comunidades más antiguas surgieron en Oriente. Los dogmas fundamentales fueron proclamados en Oriente en los siete primeros concilios ecuménicos y, además, con una participación importante, aunque relativamente escasa, de la Iglesia occidental. En Oriente es donde se fue configurando la liturgia en la primera época y es ahí donde echó raíces el monacato, que luego influyó profundamente en todo el desarrollo monástico occidental.

Estas Iglesias llenaron un capítulo egregio de la historia de la Iglesia con la gigantesca obra de la misión en los pueblos eslavos, incluida Rusia. Luego han mantenido la doctrina y la existencia cristiana bajo devastadoras persecuciones y opresiones de persas, tártaros, árabes y turcos. Se han visto probadas y purificadas por inauditos sufrimientos, y no sólo en la Antigüedad, sino todavía hoy, en medio de nosotros, están padeciendo por toda la Iglesia, incluida la latina, dentro de la comunión sacramental del único cuerpo. Esto constituye una realidad sagrada.

Nos encontramos ante un pasado extraordinariamente rico, que se ha mantenido especialmente próximo a la Iglesia primitiva. Por todo ello la Iglesia oriental tiene derecho a ser escuchada, derecho a que se tenga en cuenta la conciencia que ella tiene de sí misma.

5. Los papas más recientes han hecho justicia a esta realidad con palabras a veces sorprendentes: León XIII suscitó el interés por la Iglesia oriental; Benedicto XV discutió explícitamente el valor único del elemento latino en la Iglesia (1927); Pío XI afirmó en 1931 que había que buscar la unidad en la variedad y creó una serie de centros de estudio para la investigación y la atención pastoral a los orientales de Roma[76]; Pío XII[77] subrayó precisamente la antigüedad de los valores mantenidos por la Iglesia oriental y rechazó la igualdad meramente externa, que únicamente

---

[76] En 1938 Pío XI reprobaba los intentos exagerados de algunos que, «por desconocimiento del Oriente y de sus peculiaridades, querían modificar sus sagrados ritos o asimilarlos al latino... Los pontífices de Roma piensan, efectivamente, que la diferencia en cuestiones litúrgicas, fundada en las peculiaridades de los diversos pueblos, no contradice en modo alguno la fe y la unidad litúrgica, sino que más bien coloca en su recta luz esta unidad».

[77] Con ocasión del XV centenario de Calcedonia, Pío XII declaró que el contraste entre nestorianos y monofisitas se funda más en palabras que en la realidad. Prácticamente los modernos monofisitas tienen la misma fe que nosotros. Añadamos que esta declaración es importantísima, ya que nos muestra el camino para recuperar el papel de la teología en el diálogo unionista y en la búsqueda de la verdad, dejando sus pretensiones demasiado cerradas y volviendo a ejercer su valioso servicio en pro de la unión. No cabe duda que, según las palabras del papa, puede expresarse una misma fe con diferentes palabras en el credo.

debilita las fuerzas internas[78]; por último, Juan XXIII vivió durante veinte años en Oriente como nuncio pontificio y uno de sus principales deseos era llegar al entendimiento con la Iglesia oriental.

6. En conjunto hemos de partir de que la separación entre Oriente y Occidente sobrevino en una época en que ciertos dogmas que hoy son causa de división no habían sido aún definidos. Por lo que respecta a los de la Inmaculada Concepción y la Asunción podemos remitir a los ortodoxos a múltiples testimonios de su propia liturgia.

Dentro de este contexto puede mantenerse también la concepción fundamental ortodoxa de la Iglesia. En cuanto obra de Cristo, la Iglesia, ciertamente, ya está terminada; no hay lugar para una evolución posterior de los dogmas. Sin embargo, por razón del Espíritu, que le ha sido enviado para introducirla en toda verdad, la Iglesia es por su misma esencia una realidad que se está haciendo. En este ámbito tiene su misión y oportunidad la libertad del hombre. Pero este devenir de la Iglesia no consiste más que en esa divinización cuyo papel básico reconoce la Iglesia oriental.

Con razón se ha indicado que en Oriente no se niega una doctrina por el solo hecho de no afirmarla explícitamente. Tropezamos una vez más con el problema fundamental que nos hemos planteado ya en otras ocasiones[79]: cuándo puede decirse que una doctrina es obligatoria y absolutamente necesaria para la confesión de fe. Las Iglesias orientales no conocen el purgatorio, pero rezan por los difuntos. Incluso para la comprensión del primado romano pueden encontrarse importantes fundamentos ortodoxos en los pensadores rusos de los siglos XVII y XVIII, que escriben contra los «viejos creyentes».

Dada su proximidad al primitivo cristianismo, las formas orientales de piedad pueden, como ya hemos dicho, servir de auténtica interpelación tanto para católicos como para protestantes. Por ello pueden prestar un servicio nada desdeñable para el diálogo entre ambos. Muchos rasgos de la doctrina y piedad católicas que motivan la crítica protestante parecen llenos de valores cristianos en el conjunto de la piedad ortodoxa. La razón estriba en que en ella hay fenómenos que son fundamentalmente los mismos que en la católica, aunque en ellos aparezca menos el carácter legalista que

---

[78] Estas ideas más juiciosas comienzan a imponerse también en la curia romana en contra de las antiguas usanzas. Como corresponde a los antiquísimos puntos de vista de las Iglesias bizantinas, después de la Segunda Guerra Mundial los ortodoxos griegos y los sacerdotes uniatas de la emigración han celebrado la liturgia en la lengua del país en que viven. El patriarca Máximos IV aprobó una traducción francesa de la liturgia bizantina, y cuando en 1960 prohibió el Santo Oficio esta traducción a los uniatas (que habían sido perseguidos y expulsados de Moscú en 1947), sin contar con el patriarca Máximos, competente en la materia, su protesta directa ante el papa consiguió que un nuevo decreto permitiese a los bizantinos, con ligeras modificaciones, su propia lengua (Clément).

[79] Cf. *supra* § 121, II, 6.

tanto achacan a la Iglesia católica los protestantes. En todo caso, el protestante tiene aquí ocasión de aprender que lo que él piensa que debe rechazar de la fe católica y de su profesión puede ser purificado y reconocido legítimamente en forma evangélica. Tal vez a partir de esa Iglesia, frente a la cual no tienen animosidad alguna, aprenderían a comprender los protestantes, entre otras cosas, lo fundamental que es la tradición en cuanto fuente de fe, la riqueza cristiana del sacerdocio sacramental y la jerarquía con el sacrificio de la misa y la escasa contradicción con el primer mandamiento del culto a los santos, y sobre todo a la *Panhagia*, a la toda santa, a la Madre de Dios.

7. Hay muchas diferencias que no son contradicciones. En el pasado esta distinción tan importante no siempre fue tenida en cuenta. Por último, hay muchísimas cosas que se deben a que desde la alta Edad Media la hostilidad del Oriente eclesiástico contra Roma se basaba en razones de política eclesiástica; Oriente temía, efectivamente, el avance del Occidente latino en su esfera griega. La historia ha demostrado, como ya hemos visto, que este temor estuvo frecuentemente justificado. Sin ningún tipo de egoísmo, con toda la honradez del amor fraterno, debemos suprimir de raíz este temor de los orientales. Debemos poner coto a todo intento de latinización.

La salvación del mundo depende siempre de que el poder no se convierta en violencia. Excluir esta perversión del poder eclesiástico, pontificio y episcopal constituye evidentemente la tarea decisiva y ayuda máxima para la reunificación.

EDAD CONTEMPORANEA

CAMBIO Y PERSPECTIVAS

§ 125. *LA IGLESIA EN NUESTRO TIEMPO*

I. INTRODUCCION ACLARATORIA

1. La concentración del poder eclesiástico en manos del papa mediante la definición del episcopado supremo y la infalibilidad del obispo de Roma clarificaron la discusión secular sobre la superioridad del concilio sobre el papa. Y, precisamente por eso, surgieron nuevas posibilidades para organizar una nueva forma de vida para la Iglesia. El Vaticano I significa el fin de toda una época de la historia de la Iglesia.

a) En un primer momento estas posibilidades se fueron realizando con un sentido centralista y papal, cuya representación más visible y de mayor influencia histórica fue el nuevo *Codex Iuris Canonici.* Fue preparado por Pío X y elaborado bajo la dirección determinante del cardenal Pietro *Gasparri,* que incluso redactó personalmente la parte principal de la gigantesca obra. Fue promulgado por Benedicto XV en la fiesta de Pentecostés de 1917, en plena Primera Guerra Mundial, y entró en vigor a partir de 1918.

El nuevo código es una aplicación de la plenitud de poderes del papa, definida por el Vaticano I. Aun cuando se mantuvo en buena medida el derecho antiguo y los obispos de todas las diócesis del mundo tuvieron amplias facultades para formular propuestas, el nuevo código es formalmente un código de derecho pontificio, fijado en una codificación positiva y «exclusiva». El proceso secular de concentración de todos los poderes eclesiásticos en el papa había llegado a su término. A partir de ahora cualquier intento de separatismo católico está condenado por anticipado al más rotundo fracaso y ya no constituye para la Iglesia un peligro. El círculo se ha cerrado.

Precisamente esta situación posibilita esa mayor libertad necesaria dentro de la unidad. Este código que, como hemos dicho, concluye toda una época, tiene, no obstante, una actitud fundamentalmente renovadora que incluso se proyecta hacia una nueva época. Dice expresamente que quedan abrogadas todas las penas que no se mencionan en él. Según esta prescripción, quedan eliminadas la tortura y la pena de muerte del hereje, que ya no se volverán a imponer en ningún caso. Pese a que, como ya hemos dicho hasta la saciedad, la evolución interna de la Iglesia discurre al principio decididamente en un sentido centralista y curial, importantes exhortaciones de los últimos papas han ido afrontando el viraje que se iba produciendo y han acentuado con fuerza y acierto el sacerdocio universal y la adultez de los seglares en la Iglesia. Especial importancia tiene la interpretación auténtica que de la «Acción Católica» dio su creador, Pío XI. A ello habría que añadir la canonización de Juana de Arco (Benedicto XV, en 1920) y de Tomás Moro (en 1936), que muy bien podríamos denominar

como canonizaciones de la conciencia cristiana. Este movimiento de revalorización del laicado culmina con la encíclica *Mystici Corporis Christi,* de Pío XII (29 de junio de 1943), en la que el papa profundiza en el concepto Iglesia. La dirección doctrinal, disciplinar y sacramental quedan tan firmemente aseguradas en la jerarquía[1], que en este punto no hay peligro alguno de ofuscamiento. Pero precisamente esta seguridad es la que abre especiales posibilidades de actuación de los laicos, considerados ya como mayores de edad en la Iglesia.

b) La idea del pueblo de Dios, en el que hay muchos miembros y en el que todos los creyentes bautizados son por igual «nuevas criaturas», y en el que *todos* deben ponerse al servicio de los demás, se desarrolla de una manera mucho más completa que en una Iglesia clerical, tal como la conocíamos desde la Edad Media. Por otra parte, esta idea responde a una serie de necesidades que nuestro tiempo va presentando con urgencia. La sociedad moderna se encuentra permanentemente en peligro de contagiarse de la incredulidad o la inmoralidad, y por ello necesita por doquier la ayuda constante del misionero. Y cada cristiano necesita también decidirse en cada momento por el reino de Dios sin caer en el error de pensar que solamente quien ha sido educado para la autodecisión adulta puede cumplir la tarea. Dentro del proceso de secularización radical se han ido formando nuevos estratos y medios sociales a los que el cura apenas tiene acceso o lo tiene en muy escasa medida: la gran fábrica, el proletariado, el mundo del cine y el de muchos centros de diversión. En la instrucción y dirección de las masas la Iglesia tiene también que llevar a cabo un intenso trabajo de carácter organizativo, económico y financiero para el que sólo fuerzas especializadas están en disposición de cumplir. La capacidad y competencia del sacerdocio sacramental no llegan a abarcar todo este campo. En la mayoría de los casos un seglar creyente puede realizar esas tareas mejor que el clérigo. Esta afirmación aumenta su valor si tenemos en cuenta la escasez de vocaciones sacerdotales que se manifiesta en Europa y Sudamérica.

Todo esto parece conducirnos inevitablemente a una situación en la cual la historia de la Iglesia será una historia de seglares, como no lo había sido nunca desde finales del cristianismo primitivo, una historia de laicos, naturalmente bajo la dirección de la jerarquía y en comunión con ella. Como ya hemos dicho, esta historia no sería más que la realización del programa de Pío XI.

2. Los Pactos de Letrán, firmados en 1929, constituyen también, como ya hemos dicho (cf. § 113, 12), un acontecimiento que inicia nueva época. El «Estado Vaticano», creado en virtud de dichos pactos, determina

[1] Pío XII pudo incluso puntualizar: «Este apostolado sigue siendo siempre apostolado de los laicos, y nunca será apostolado de la jerarquía aunque se ejerza en virtud de esta última» (5 de octubre de 1957).

la desaparición definitiva de los antiguos «Estados de la Iglesia». Lo cual quiere decir que la Iglesia ya no posee poder político alguno. Con los Pactos de Letrán termina una dilatada época de la historia de la Iglesia, comenzada a raíz de las primeras donaciones de Pipino, época en la que la vida, la evolución y el peso del papado serían impensables sin los Estados de la Iglesia.

Tiene también especial importancia el momento en que se producen los acontecimientos: *a)* nos encontramos con que se ha consumado la concentración de todo el poder eclesiástico en el papado; *b)* se registra al mismo tiempo en el mundo entero un crecimiento verdaderamente diabólico de todo lo que significa violencia exterior: el moderno nacionalismo del poder, es decir, el imperialismo que se da en el nacional-socialismo de Alemania y, desde 1917, en el comunismo ruso y chino; *c)* se produce también cierto reconocimiento de la especificidad y autonomía de lo religioso, unas veces como protesta contra el movimiento de religiosidad, otras en apoyo suyo; *d)* y, por último, un reducido territorio del interior de Italia, que anteriormente había desempeñado un importante papel en los movimientos de los pueblos europeos, carecía hoy de esa importancia, al ser el escenario de la historia el *mundo* entero, y mucho más en una época en la que los países no europeos van adquiriendo una presencia cada vez más acusada en la vida de la Iglesia.

II. EL PRINCIPIO DE UNA NUEVA EPOCA

Ambos acontecimientos (el *Codex Iuris Canonici* y los Pactos de Letrán) pusieron, por tanto, de manifiesto que, junto a la conclusión de un período de la historia de la Iglesia, se estaba produciendo también una revolución intraeclesial. El nuevo Concilio Vaticano II, convocado en 1962, indica que esta revolución ha penetrado muy profundamente en la Iglesia, es decir, en el pontificado, en el episcopado, en la teología y en la piedad[2]. Pero todo esto exige precisiones más detalladas.

---

[2] En general hay que tener en cuenta que los nuevos gérmenes positivos en la Iglesia se remontan en parte al cambio de siglo, se advierten con mayor claridad desde el final de la Primera Guerra Mundial y bajo diversas formas alcanzan hasta nuestra actualidad inmediata. No puede darse una interpretación *histórica* del presente partiendo de la conciencia de quienes han vivido los acontecimientos sólo a partir de los años treinta y aun de los años cuarenta. Es necesario llegar siempre hasta las raíces. Algunas raíces del hoy son ya «antiguas», y tal vez sólo mañana o pasado mañana desplegarán toda su fuerza. Lo mismo ocurre, naturalmente, con los factores negativos para la religión y la Iglesia: el nacimiento de nuevos estratos sociales con la gran ciudad y la clase obrera y su clima desfavorable para la religión; el surgimiento del ateísmo militante, en ascenso desde el siglo XIX, pero que sólo se revela con toda su terrible amenaza en el bolchevismo ruso, los países satélites, en China y en el nacionalsocialismo, fenómenos todos de nuestros días.

1. El robustecimiento de la idea de Iglesia, a que hemos aludido, se manifiesta con claridad meridiana en la situación político-eclesiástica. El poder moral del pontificado jamás ha sido tan grande como lo es ahora. Este poder moral es consecuencia de las personalidades de los papas más recientes: León XIII, el papa social; Benedicto XV, el papa de la paz y de la caridad; Pío XI, el papa historiador; Pío XII, el papa orante y diplomático; Juan XXIII, el papa de la sencillez y de la sonrisa; Pablo VI, el papa de la fidelidad al Vaticano II y al *aggiornamento* de la Iglesia, y, por último, Juan Pablo II, el papa de las masas y del contacto directo con los pueblos. Pero también ha influido en ese prestigio moral de los papas el hecho de que en una época en la que de manera generalizada, o al menos descaradamente, se predica el odio nacional, en una época de brutales aniquilaciones mutuas, ha habido un poder que se ha mantenido por encima del caos, se ha esforzado por traerle la paz y que, finalmente, en la confusión política y social de las posguerras, ha sido el único poder totalmente sólido y unitario que ha existido y existe en el mundo. Expresión de este prestigio es la multiplicación de representaciones diplomáticas ante la Santa Sede, el trato preferente que en todas partes se otorga a los nuncios del papa, los concordatos concluidos (con Alemania en 1933; con Austria en 1934; con Portugal en 1950; con España en 1953), y también la actitud dialogante de un país como Francia, en el cual la separación de la Iglesia y el Estado ha ido perdiendo más y más su carácter anticlerical. Este hecho tiene especial significación en dicho país, pues, junto con la renovación intraeclesial de los sectores católicos, la fuerte aportación de las fuerzas católicas democráticas a la resistencia contra la ocupación nacionalsocialista (1940-1945), al igual que en Bélgica, Holanda y Luxemburgo, trajo consigo un considerable aumento de la influencia política del catolicismo. El hecho de que ahora haya disminuido tan considerablemente esta influencia, que en 1950 era palpable, anuncia una de las ocasiones perdidas de que hemos hablado y, al mismo tiempo, es una demostración histórica de la mala memoria colectiva que tiene la humanidad.

a) Se han ido suprimiendo en toda Europa las limitaciones a que estaba sometida la Iglesia católica en países de mayoría protestante. La prohibición de residencia de los jesuitas, que seguía vigente desde el *Kulturkampf,* fue levantada en Alemania en 1917. Recientemente ha sido suprimida la prohibición en Suiza, único país en el que, por diversas causas, aún existía. En los países escandinavos han sido derogadas en los últimos años una serie de leyes que perjudicaban discriminatoriamente a todos los que no pertenecieran a la iglesia estatal luterana.

b) En los Estados Unidos la importancia de la Iglesia católica ha crecido y está a punto de vencer los fuertes prejuicios en contra que arrancan de la época de los «pioneros» puritanos. En 1960 fue elegido por

primera vez un católico, John F. Kennedy, para el cargo de presidente. En el robustecimiento de la vida católica y de su influencia ha contribuido de manera esencial el excelente sistema educativo de las escuelas católicas, que abarca desde el preescolar hasta la universidad, pasando por todas las modalidades de enseñanza. No es fácil determinar si, de todas formas, se advierte con suficiente claridad la diferencia entre realidad de fe cristiana y una moral de carácter religioso.

2. Estos positivos elementos constituyen, ciertamente, excepciones en relación con el proceso de disgregación que hemos indicado, y su representación es minoritaria, aunque de notable valor cualitativo y hasta con incidencia en la época. Destacaremos algunos aspectos:

a) En el campo de la filosofía mencionaremos el abandono del escepticismo, del criticismo, del historicismo y el subjetivismo por el objetivismo, partiendo de la fenomenología y de la experiencia profunda de la infecundidad, y aun del efecto destructor de la postura anterior. Pero que se trata de excepciones lo manifiesta el hecho de que en este momento es el existencialismo[3] la filosofía que domina la vida intelectual. Es verdad que el existencialismo exige legítimamente no ser arrojado al mismo saco que el antiguo pensamiento liberal. Pero, con su rechazo general de la seguridad científica de la realidad objetiva, conduce necesariamente a una disolución subjetiva del pensamiento, aun dentro del campo teológico.

b) En el terreno de la ética se ha pasado de la libertad incontrolada por la autoridad y, en el campo político, a una forma de dirigismo controlado esencialmente por el Parlamento. La idea de la responsabilidad vinculante se ha desarrollado. En este punto se han visto justificados los principios de Gregorio XVI y Pío IX, que en el momento de su publicación[4] habían sido estigmatizados con el veredicto irónico de retrógrados.

c) En el terreno de la religión se advierte una creciente comprensión tanto hacia el derecho a una organización religiosa (el derecho a lo «eclesiástico») cuanto hacia la especificidad y autonomía de lo religioso en general.

3. El fortalecimiento de la idea de la Iglesia y de lo religioso se manifiesta también en la gran literatura. El número de literatos y filósofos de categoría que han vuelto a la Iglesia o que han creado obras partiendo del espíritu religioso (Brunnetière, Coppé, Huysmanns, Bourget, Psichari, Claudel, Bernanos, Maritain, Du Bos, Edith Stein [† 1944], Hedwig Conrad-Martius, Bergson) y también excelentes obras literarias de contenido religioso, entre ellas un nuevo estilo de hagiografía, que son, sin

---

[3] En un sentido muy amplio la palabra significa centrarse en el interés del individuo y de su situación o circunstancia.

[4] De todas formas, como hemos visto (cf. § 117, II, 4), se habían expresado en una forma de condenas demasiado generales.

duda, sobre todo en Francia a partir de 1900 *(renouveau catholique),* una señal de recuperación de sectores intelectuales por la Iglesia[5]. En Alemania podemos fijar el comienzo de cierta revolución espiritual y religiosa en el sector intelectual con la aparición del «Rembrandt alemán» (Julius Langbehn), figura poco clara, que posteriormente se convirtió. En el mundo de la poesía la expresión más valiosa de la fuerza atractiva y creadora de la Iglesia son las obras de Heinrich Federer, Reinhardt Johannes Sorge, Konrad Weiss, Gertrud von Le Fort, Elisabeth Langässer, Reinhold Schneider, Werner Bergengruen, Edzard Schaper.

La historia de personas eminentes que se han convertido en la última época constituye un valioso testimonio del vigor de la fe cristiana En Italia mencionaremos a Giovanni Papini y, sobre todo, al franciscano Agostino Gemelli, fundador de la Universidad Católica de Milán que en la actualidad constituye también una formidable obra social. En España tenemos el caso de García Morente; en Inglaterra, Chesterton; en Dinamarca, Johannes Jörgensen; en Francia, Gabriel Marcel, Péguy y Madaule. Figuras como la de Simone Weil y Franz Werfel, que, a pesar de su *convicción* de fe católica no rebasaron los umbrales de la Iglesia (para no disfrutar de privilegios frente a sus hermanos judíos), constituyen expresiones conmovedoras de una nueva *theologia crucis* y de una doctrina misteriosamente profunda del *Logos spermatikós.*

4. En la vida puramente intraeclesial hemos de recordar una serie de esfuerzos de gran importancia: el movimiento litúrgico iniciado por el papa Pío X, que pasa de la subjetividad de la devoción individual a la liturgia comunitaria, cimentada en el sacrificio de la misa. Con el florecimiento litúrgico coincide la nueva idea comunitaria, que arrastra a la juventud de todos los países.

a) El movimiento litúrgico no estaba libre de riesgos. Se corría el peligro de que fuera entendido de manera errónea, como si se tratara de una objetivación del acontecimiento y la oración litúrgica con la consiguiente pérdida de la participación o de la dimensión personal. Se corría también el peligro de que, en determinadas circunstancias, el movimiento litúrgico provocara una nueva división en las comunidades: por una parte estarían las personas cultas, capaces de comprender y seguir el lenguaje y la maravillosa estructura artística de la liturgia y del año eclesiástico; por otra tenemos al pueblo, que no lo consigue fácilmente. En este punto del proceso aparece un elemento sumamente prometedor: el esfuerzo por crear nuevas formas litúrgicas o por transmitir de una manera nueva el viejo patrimonio. Las primeras iniciativas en este sentido se encuentran tanto en América (cf., por ejemplo, la atención pastoral a los soldados católicos durante la Segunda Guerra Mundial) como en Bélgica, Alemania,

[5] En el caso de Inglaterra habría que mencionar, por ejemplo, a Ronald Knox.

Inglaterra y Francia. Su punto de partida podíamos fijarlo en Austria con Pius Parsch. La adopción final de enérgicas medidas tendentes a autorizar el empleo de la lengua vernácula en la administración de los sacramentos y también (aunque en medida más modesta) en la liturgia de la Palabra dentro de la misa, constituye un hecho de enorme importancia, lo mismo dentro de la Iglesia católica que en la perspectiva ecuménica. Este hecho puede tener importantes consecuencias y además evitar los peligros indicados. Entre estas medidas se incluye la nueva ordenación de la Semana Santa, que en su estructura y hasta en su disposición cronológica pretende asegurar una fuerte participación del pueblo. El nuevo rito de la Semana Santa llega incluso a prescribir dentro de la liturgia en sentido estricto la utilización de la lengua del pueblo y la participación activa de los fieles en la renovación de las promesas de bautismo y la adoración de la cruz.

Como resultado de todos estos esfuerzos, que vinieron precedidos de un incremento de la ciencia litúrgica, existen diversas ediciones populares del misal y sus traducciones a las diferentes lenguas culturales modernas, y además en todas las diócesis alemanas se ha hecho una nueva edición del *Gebet- und Gesangbuch* (libro de oraciones y cánticos), cuyo nivel y contenido ha subido mucho en comparación con la edición anterior, lo cual suscita grandes esperanzas[6].

b) Ha tenido gran importancia y ha sido un auténtico acontecimiento en la historia de la Iglesia la publicación de un nuevo *Catecismo alemán*[7], que de la ortodoxia abstracta pasa a la fecundidad religiosa. Este catecismo ha aparecido hasta ahora en diferentes traducciones y se utiliza en Dinamarca, Suecia, Japón y en las misiones. Intentos similares de editar un nuevo catecismo existen en Francia, Holanda, Luxemburgo, Bélgica e Inglaterra.

El elemento más notable en todos estos esfuerzos es el surgimiento de una *nueva* vida religiosa y eclesiástica. No hay que sorprenderse de que no en todos los sitios se consigan las soluciones plenas al primer intento, como se pudo advertir en los fuertes enfrentamientos habidos en Francia con ocasión del catecismo.

c) Una poderosa manifestación de la piedad católica es el *culto mariano,* que ha seguido creciendo desde el siglo XIX. El culto mariano,

---

[6] El movimiento litúrgico encontró su plena expresión y reconocimiento en la constitución dogmática sobre la liturgia del Vaticano II y en la consiguiente reforma litúrgica admitiendo la lengua vulgar en la misa.

[7] En 1955 habían salido ya varias ediciones. En los cinco primeros años se habían hecho veintidós traducciones.

con destacados centros de oración penitencial, como Lourdes y Fátima[8], visitados año tras año por millones de peregrinos y los múltiples ejercicios piadosos en honor de la Madre del Señor que se celebran regularmente a lo largo del año por todo el orbe tienen una inestimable significación en orden a una profundización del aspecto religioso y cristiano. A través de las definiciones dogmáticas de la Inmaculada Concepción de María (1854) y de su Asunción a los cielos en cuerpo y alma (1950), el culto mariano arraiga profundamente en la vida de fe y hasta en el campo de la teología. Pero la práctica de esta piedad es también motivo de preocupaciones, debido a un desmesurado celo.

d) En el sector de la piedad popular podemos registrar la continuación oficial de las ideas medievales de los santos protectores para determinados casos y ámbitos de la vida humana; esta continuación es un intento de hacer frente a la secularización del pensamiento (por ejemplo, la fiesta de san José Obrero, patrón de los trabajadores; san José de Cupertino, patrón de los viajes espaciales). Por lo demás, en época reciente se advierten enérgicas tendencias a centrar nuevamente la piedad (fiesta de Cristo Rey).

5. Después de la Primera Guerra Mundial la vida religiosa experimentó cierta primavera monástica. La quiebra de la cultura exteriorizada, la manifestación de su carencia de sentido, la experiencia del vacío interior de la vida mecanizada, provocaron una fuerte reacción en favor de la vida religiosa en la Iglesia. Esta reacción coincidió y se nutrió del surgimiento de una nueva comprensión de la auténtica cultura espiritual (en Alemania, Francia e Inglaterra). Buen número de monasterios que habían sido abandonados y derruidos fueron restaurados nuevamente. En Alemania, Maria Laach llegó a ser un centro cultural y espiritual, realizando de alguna manera lo que había sido la anterior significación de estos centros: lugares de intensa vida espiritual e intelectual, que por ellos irradiaba también esa vida a otros sitios lejanos. Como paralelo de Maria Laach, en el campo de la liturgia y de la ciencia litúrgica tenemos en Alemania la abadía benedictina de Beuron[9], en Francia la de Solesmes y, por último, el convento de Le Saulchoir, de los dominicos franceses en el campo de la teología.

En este contexto adquirió una importancia notable la «Asociación de Universitarios Católicos» de Alemania *(Katholischer Akademikerverband)* y el valioso trabajo de Karl *Muth,* hombre de amplias perspectivas, con la revista «Hochland», por él publicada. En Francia ha habido desde hace

---

[8] Merecen también consideración la peculiaridad y la problemática del culto mariano de Schönstatt (iniciado en 1919 por el padre Josef Kentenich en Vallendar), con importantes éxitos religiosos.

[9] Beuron es también centro de investigación bíblica. En la abadía se publica la edición crítica de la *Vetus Latina.*

algunas décadas un conjunto de fenómenos similares en el campo católico y espiritual, en los que se advierte un nuevo florecimiento. Especial importancia ha tenido el intento de potenciar plenamente la actividad de los seglares en la Iglesia, de acuerdo con las directrices de Pío XI.

6. A partir del cambio de siglo la teología científica católica fue entrando cada vez más en una crisis de la que hemos de alegrarnos[10]. El elemento más importante de esta crisis es, con mucho, el reencuentro con la palabra de la Biblia y el consiguiente replanteamiento de todas las materias de la revelación cimentándose en ellas. Pudiera ser que la importante investigación histórica de la Escolástica y este nuevo encuentro con la Sagrada Escritura fueran preparando desde ahora una especie de coronación de una teología católica de envergadura, en la que participaran creativamente un número creciente de seglares. Esta teología se ha librado de la pobreza científica y religiosa de la llamada neoescolástica (teología expresamente *escolar)*[11]. Junto a ella se produce una literatura espiritual, valiosa y exigente desde el punto de vista teológico y religioso, en la que colaboran con mucho éxito los seglares. Ambos hechos resultan francamente estimulantes.

Francia se ha colocado en la vanguardia de la teología[12]. Después de haber iniciado y continuado la investigación de la teología medieval, historiadores católicos han emprendido la investigación de la Reforma y la Contrarreforma, y también en este campo han roto el *ghetto.*

Por parte protestante hay una serie de intentos paralelos que, considerados como obra cultural, son realmente admirables, pero no tanto si nos atenemos a su confusa diversidad, cuando no contradicción, que pueden suponer una rémora para el anuncio de la revelación. Cuando, además, estos intentos niegan a veces de hecho realidades salvíficas esenciales y estas concepciones son expuestas desde las cátedras de las facultades teológicas, nos encontramos nada menos que ante una amenaza contra algo esencial del cristianismo.

7. En el campo católico la renovación espiritual se ha manifestado también de alguna forma en la búsqueda de un nuevo *arte* sacro. Debido, por una parte, a la Ilustración y, por otra, al impulso secularizador de las Cortes del rococó, el arte sacro era un arte muerto. El siglo XIX no había

---

[10] Este tipo de nueva teología católica no cae ya tan ligeramente en el malentendido, con el que tantas veces nos hemos encontrado, de pensar que la tarea de la teología es describir los misterios de Dios mediante formulaciones abstractas del espíritu humano, sino que tiene, más bien, como uno de sus principales cometidos darse cuenta de sus límites.

[11] La lucha *en torno* al modernismo ha tenido también una influencia positiva en este punto.

[12] No nos referimos aquí a la llamada *nouvelle théologie,* censurada por Pío XII en 1950.

tenido suficiente fuerza como para crear algo nuevo y duradero. Tras el arte benedictino de Beuron (padre Desiderius Lenz), arte más artificioso que natural, pero no carente de importancia, aparece en nuestros días un arte nuevo, muchas veces todavía desmañado y a menudo exagerado, que en el fondo es arte religioso, que escucha de una manera nueva el mensaje del evangelio y el sentido de la proclamación de la Iglesia, un arte en el que, finalmente, se descubre una nueva comprensión de la plasticidad de las cosas creadas y del valor autónomo de lo material y que, por ello, busca legítimamente un nuevo lenguaje de formas. Los estímulos inmediatos más fuertes proceden de los modelos de la temprana Edad Media y de los primitivos. Este arte ha dado ya pruebas fehacientes de su espíritu en la pintura (Karl Caspar, Ruth Schaumann, Rouault, Chagal, la reciente vidriería), en la arquitectura religiosa (Dominikus Böhm) y en la escultura (Eugen Senge). Exigir que, tras de una sequedad tan prolongada, obtengamos repentinamente la cosecha, denotaría falta de visión. Si ofrecemos a estos numerosos talentos unas grandes tareas y les concedemos libertad de movimientos, podremos esperar obras importantes.

En Francia esta actitud ha quedado ilustrada recientemente con gran valentía: artistas ultramodernos y no cristianos como Matisse y Le Corbusier han recibido el encargo de contruir y decorar capillas, iglesias, como la de Ronchamp, y conventos, como el de los dominicos de Lyon.

Si realmente la vida religiosa crece en profundidad, el arte religioso podría alcanzar el nivel de las obras de valor permanente y dar testimonio de esa vida. Como el entorno ya no condiciona tanto al artista individual, ni le apoya, como en los viejos siglos cristianos, lo decisivo es hoy, con mayor razón, el valor religioso del propio artista.

Como es natural, donde más difícil resulta dar con soluciones acertadas y abrirse a nuevas formas de arte sacro con ciertas pretensiones de validez universal, es en la arquitectura, donde han aparecido ya un gran número de obras estimulantes, con muy diferentes grados de «modernidad», llegando en ocasiones hasta creaciones sumamente atrevidas. En muchas de estas obras se manifiesta un rasgo fundamental o, más aún, una exigencia fundamental de nuestra época, que, ante todo, quiere lo auténtico, lo noble y lo sobrio.

El artista cristiano ha de habérselas también hoy con los elementos formales del arte abstracto, que, en cuanto índice de la pérdida de muchos contenidos, está muy cerca del agnosticismo y del desorden. Sin embargo, no es legítimo pasar por alto la *búsqueda* honesta y tenaz que llevan a cabo muchos de estos artistas, y que a veces muestran su autenticidad con una ascética nada común.

8. Estos estímulos, esfuerzos y creaciones de la vida católica son muy diferentes en los distintos países, pero nunca faltan del todo y condicionan el cuadro general de la cultura. Además de las obras indicadas

hay también débiles signos externos de esta vida, como son las diversas uniones católicas internacionales (Estudiantes católicos, Mujeres católicas, la J.O.C, los católicos amigos de la paz, Pax Romana, etc.).

a) Una manifestación externa especialmente acusada del sentimiento vital que ha ido creciendo en el catolicismo son los congresos eucarísticos internacionales, que tienen la gran ventaja de que se reúnen en torno al más religioso de todos los misterios y dedican todo el impulso de sus oraciones a la reunificación en la fe. Que su rentabilidad religiosa responda a su pomposa presentación, por encima del entusiasmo de la celebración, habrá de mostrarse en sus frutos. El celebrado en Munich en 1960 bajo el lema «Pan para la vida del mundo» muestra la profundidad con que se ha visto la nueva conciencia a que aquí nos referimos. Este congreso supuso un esfuerzo formidable por superar mediante una piedad litúrgica todo lo meramente «representativo». En la celebración de los sagrados misterios (todo «en y por nuestro Señor Jesucristo»), así como en el acto de la Una Sancta y en la homilía en alemán del legado pontificio, de fuerte inspiración bíblica, este esfuerzo llegó palpablemente a la inteligencia y al sentimiento de los hermanos cristianos separados.

b) El impulso más íntimo que alienta en el fondo de todo este trabajo es el gran programa de León XIII: reconquistar la «cultura» para la Iglesia y a través de la Iglesia. Pero ahora, como corresponde a los cambios habidos en la coyuntura espiritual, la tarea tiene un nuevo aspecto: la fe, el pensamiento y la acción de los católicos han de volver a ser capaces de infundir vida desde sí mismos en todo el entorno de la realidad. El estudiante, el juez, el parlamentario, el economista, el médico, no solamente han de ser católicos, sino que en cuanto médico, parlamentario o juez deben ser, pensar y actuar como católicos. Al igual que al comienzo de la Edad Media la Iglesia contribuyó a la configuración de toda la vida social, ahora, tras el prolongado enfrentamiento de la religión y la cultura, hemos de hacer un nuevo intento para conseguir que lo católico y cristiano, es decir, lo católico y eclesial, fecunden todo el entorno de la vida. No se trata de crear un sector aparte con el lema «religión», sino de que la religión sea el sustrato y núcleo central: *vita religiosa.* Se advierte entonces con relativa claridad que para conseguir esto es imprescindible entrar en contacto creador con la totalidad de la vida cultural. Es un hecho sumamente valioso y esperanzador el que lo mismo los católicos que los protestantes tengan una concepción muy semejante de este problema, como también lo es el que los católicos, al fijarse estos objetivos, apenas estén ya marcados por el «antiprotestantismo» del que tantas veces hemos tenido que hablar.

9. Es evidente que todo este pensamiento incluye por anticipado a los seglares, y no como un objeto meramente pasivo.

a) También en este inventario una observación sobria exige reservas y limitaciones que, en parte, ya han sido mencionadas. Prescindiendo de las terribles pérdidas causadas por el bolchevismo, tampoco en Occidente ha sido reconquistado *decisivamente* el mundo de la cultura y de la ciencia. El mundo de los trabajadores, el de las fábricas y las minas, aun considerado en su conjunto, es un mundo perdido para la Iglesia; la mayor parte de los obreros de todos los países de Europa siguen siendo todavía hoy hostiles o completamente extraños a ella. Lo que con énfasis se autodenomina «mundo moderno» tiene a gala considerarse separado de una Iglesia «cautiva de sus dogmas». Ya hemos subrayado suficientemente que en el campo de la cultura y de las ciencias del espíritu las ideologías dominantes son el relativismo y el liberalismo.

El gran signo de interrogación hay que colocarlo ante la vida de fe de los propios católicos. El papa Pío XI ya había indicado la receta para conseguir un auténtico renacimiento en la vida católica: educar la conciencia cristiana para su desarrollo autónomo. Realización del *sacerdocio universal.*

Es verdad que las dificultades son obvias. Desde el punto de vista teórico no hay más remedio que reconocer la autonomía de la vida económica y de la cultura en general. En la práctica hay que conseguir una gran seriedad religiosa, absolutamente necesaria para que tenga lugar un verdadero renacimiento del cristianismo. Estamos completamente al principio. Los comienzos, a veces avasalladores, que aparecieron inmediatamente después de terminadas las dos guerras mundiales y también durante la lucha que sostuvo la Iglesia contra el nazismo por los años treinta, comienzos que prometían un renacimiento general del cristianismo y, para nosotros, una revitalización de lo católico, decayeron rápidamente en una buena parte. La aceptación de la autoridad y de la Iglesia, también y, sobre todo, en el sentido de comunidad óntico-espiritual, ha vuelto a dejar mucho mayor espacio a la arbitrariedad subjetivista.

b) Las terribles devastaciones morales y religiosas ocasionadas por el fraude criminal de Hitler, equivalentes a la destrucción a escala mundial del mismo principio de orden, las irreparables ruinas materiales causadas por la Segunda Guerra Mundial y el incalculable sufrimiento provocado por ella en los escenarios bélicos de toda Europa, del norte de África y en el mar, en Alemania y en todos los países ocupados o sojuzgados por Hitler, en los numerosos campos de concentración creados a lo largo y después de la Segunda Guerra Mundial, en las carreteras de la Prusia oriental y occidental, de Silesia y de Rusia, en las que millones de refugiados eran expulsados de su patria con hambre, frío, miseria y muerte, o bien eran deportados a los campos de trabajo de Siberia: todo este sufrimiento y la desesperación agobiante que de él surge, han destruido de raíz las energías y los ordenamientos. Por otra parte, la labor de reconstrucción de muchas

ciudades europeas, del tráfico, de las escuelas y universidades y, sobre todo, de las fábricas —reconstrucción necesaria con tantas devastaciones—, ha concentrado durante largos años todas las energías de los pueblos preferentemente en los problemas de la existencia material y después en la consecución del nivel de vida más alto posible. Todo ello ha llevado a amplios sectores a restar importancia a las cuestiones religiosas y, en cierto modo, a las cuestiones espirituales en general. Lo dicho vale especialmente para Alemania, que, con ayuda de América, ha pasado de una situación de indigencia desesperada a un desarrollo económico casi increíble. Aun cuando importantes fuerzas dirigentes a nivel mundial se confiesan católicas (Adenauer, De Gaulle, Kennedy) y aunque hay un buen número de hombres activos y evangélicos que prestan su servicio en la vida pública como una exigencia de su fe, el hecho fundamental sigue siendo que la mayoría de los representantes de la civilización occidental han de ser calificados en la vida pública, si atendemos al sentido del credo cristiano y a toda auténtica revelación, como no-creyentes. Dado que el cuadro de la vida pública responde a esta situación, queda en pie la pregunta de si la energía religiosa que acabamos de describir será lo bastante creativa como para realizar plenamente el «cambio». «Plenamente» no quiere decir, como es natural, la reconquista de toda la cultura por el cristianismo y por la Iglesia; esperar semejante reconquista sería utópico. Lo que planteamos a la Iglesia como objetivo y posibilidad es lo siguiente: que las fuerzas cristianas existentes se desplieguen y luego se multipliquen de tal manera que la vida del mundo y, en primer lugar, del mundo occidental se vea moldeada y fermentada por el cristianismo.

10. Pero esta tarea exige precisamente un renacimiento previo de las propias fuerzas católicas, es decir, llevar a cumplimiento los principios descritos. En primer lugar —y nunca lo repetiremos bastante—, no perder de vista las corrientes generales de la cultura moderna, entendidas en sus aspectos espirituales, morales y religiosos, en las que sigue habiendo un vacío religioso y moral.

La más grave tara de la existencia cristiana es, según la palabra de la Biblia, la «tibieza» (Ap 3,16). En el catolicismo actual es lo que se denomina «eclesialidad marginal», que, de acuerdo con los datos estadísticos, va pasando de manera cada vez extensa de la periferia al centro.

Así, pues, el remedio sólo puede venir de la profundización, de la vuelta del «pequeño rebaño» a lo esencial y al centro. Todavía hay una buena parte del mundo *católico* culto que está dominada por el subjetivismo. En muchos católicos domina de manera preocupante la interpretación autónoma (autodispensa) de los mandamientos de la Iglesia en la vida privada, sobre todo en la vida matrimonial. Por otra parte, la destrucción religiosa, moral y social que antaño se dio entre las personas

cultas repercute ahora en las capas inferiores. La desaparición de lo religioso, de la vida «cristiana» en el campo y entre el «pueblo» ha alcanzado un grado amenazador. Esta situación es tanto más peligrosa si tenemos en cuenta que una buena parte del clero ni ha tomado suficientemente en serio la desaparición sustancial ni tampoco se preocupa bastante de fomentar un renacimiento mediante la renovación fundamental del hecho religioso y litúrgico, que ha quedado anticuado en muchos aspectos y que discurre de un modo rutinario. La huida de las ciudades amenazadas por las bombas durante la guerra hitleriana, y el progreso técnico, inimaginable todavía no hace muchos años, han difundido estos fenómenos destructores. La liberalización de la vida que hace años presenciamos en la ciudad se da hoy en el campo, desapareciendo en gran medida la diferencia entre la ciudad y la aldea. La inmoralidad de la literatura, de la prensa, del cine y de todos los medios de comunicación impregna también profundamente la vida aldeana.

11. Las exigencias y energías religiosas aún vivas se han orientado en una medida preocupante hacia formas pseudo-religiosas. Tanto en los sectores cultos como en los incultos se han ido formando una serie de sustitutivos de la religiosidad cristiana y eclesiástica, como las sectas o grupos sectarios de todo género, las múltiples formas de ocultismo, teosofía y antroposofía. En todos estos casos la Iglesia se ve obligada a afrontar el peligro de la competencia del subjetivismo radical. El celo misionero y creyente con el que a menudo actúan estos grupos es impresionante, llegando a la pesadez, como ocurre con los Testigos de Jehová.

La experiencia del absurdo de la vida moderna a que antes nos hemos referido ha ido adoptando una fuerte tendencia negativa, que ha culminado en un paralizante pesimismo en el terreno de los principios y en el de la práctica[13]. El pesimismo ha puesto a la humanidad en una crisis vital. El dominio de los poderes satánicos en el nacionalsocialismo y en el bolchevismo[14], ante los cuales la humanidad parecía desamparada y parece estarlo todavía; el desarrollo de los medios técnicos de destrucción, mediante los cuales la humanidad parece poder autodestruirse físicamente, han calado hasta la médula de esta generación desarraigada. Las consecuencias se han ido desvelando de mes en mes durante los años

[13] Es cierto que el existencialismo no es *sólo* un paralizante pesimismo, pero es difícil ver cómo la doctrina según la cual el hombre está dividido en sí mismo, de que es ser entregado a la «nada» del «vacío», no tiene, en definitiva, efectos paralizantes o disolventes. Esta afirmación no niega la existencia de un optimismo lleno de esperanza y en absoluto escéptico, pero esta última realidad no elimina la primera.

[14] Aun cuando la disposición a la coexistencia, proclamada verbalmente en Rusia en nuestros días, estuviera garantizada, no tendríamos derecho a excluir del análisis los terribles y sangrientos capítulos de la revolución, las deportaciones de campesinos y las crueldades cometidas en China.

cincuenta en el enfrentamiento, débil y vacilante, con las brutales maquinaciones y las criminales deslealtades del bolchevismo. La proclamación de la dignidad del hombre por la Iglesia, y especialmente por los papas, constituye más que nunca una de las fuerzas indispensables con que cuenta el mundo. Desde este punto de vista se podría valorar más profundamente el dogma de la Asunción corporal de María al cielo —definido en 1950—, objeto de apasionados ataques de los protestantes.

12. Un factor, que apareció cuando los pueblos se emanciparon de la Iglesia, ha dominado la vida entera: el nacionalismo. Durante las dos guerras mundiales y el período intermedio, el nacionalismo ha ido degradando más que nunca la religión del amor, aun entre las filas de los católicos, hasta convertirla en servidora del odio. La severa condena pontificia de la «Action française», dirigida por el ateo Maurras, y la amenaza de excomunión de los católicos que no la abandonaran, fue una exhortación con gran sentido previsor (el grupo mencionado había nacido en 1914, pero no se manifestó públicamente hasta 1926). La experiencia de la crueldad del régimen hitleriano alemán, con su extremado nacionalismo, acrecentado por un monstruoso racismo (1933-1945), así como la experiencia de otros fenómenos anteriores y paralelos de la omnipotencia demoníaca del Estado, muestran la enorme difusión de este peligro. Con razón se ha dicho que, cuando este nacionalismo llega a la divinización del Estado y con ello al naturalismo, se convierte en la más grande de las modernas «herejías».

a) Por otra parte, inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, el nacionalismo se desfogó también entre los católicos en el odio más abominable a raíz de la expulsión de los sacerdotes, religiosos y religiosas alemanas de Prusia oriental, Silesia, los Sudetes y Transilvania. La división que entonces se produjo en el clero secular y regular de las zonas orientales fue un verdadero escarnio del amor cristiano. Preservar de semejante perversión el sentimiento nacional es la tarea de un patriotismo sinceramente cristiano y occidental. De hecho, en el último período, la actitud de comprensión mutua entre las dos partes de la cristiandad occidental se ha desarrollado con mucha mayor rapidez que después de la Primera Guerra Mundial. Los primeros sectores que tendieron nuevamente su mano a los pueblos de Alemania, aniquilados por completo, fueron los sectores eclesiásticos del extranjero[15]. La caridad cristiana de todas las confesiones se hizo patente de manera admirable y esperanzadora en la ayuda gigantesca, casi incalculable, prestada por América a los alemanes que pasaban hambre, frío, que carecían de vivienda, que estaban enfermos o desarraigados.

---

[15] También influyó en este sentido la elevación al cardenalato por Pío XII, inmediatamente después de la guerra, de los obispos alemanes «de la resistencia», los obispos Von Galen y Von Preysing (diciembre de 1945).

b) Hemos de mencionar como un caso especial la situación religiosa y eclesiástica dentro de la vida nacional de Italia, España, Portugal e Irlanda, países todos ellos de predominio católico, pero con tremendas convulsiones liberalizadoras como consecuencia del Vaticano II. En alguno de ellos, como *España,* ha dejado de ser el catolicismo religión del Estado (Constitución promulgada en 1978), implantándose automáticamente en el país la más radical libertad religiosa. Todas las restantes confesiones han podido legalizarse y actuar sin riesgo ni traba de ninguna clase. Eso mismo podemos decir de Italia, donde todo ha cambiado después del concilio, autorizándose, al igual que en España, el divorcio y hasta el aborto. Un nuevo clima social y religioso, inconcebible hace veinte años, reina ya en todos estos países de tradición católica.

c) Quiere esto decir que en todos estos países se ha conseguido plena *tolerancia.* Hoy más que nunca es indispensable «decir la verdad en el amor» (Ef 4,15). La tolerancia, afirmada honradamente y orientada positivamente (consiste en el respeto al patrimonio religioso del hermano), constituye una necesidad fundamental en un mundo en el que los pueblos, las religiones y las confesiones discurren tan unidas y tan entremezcladas. La forma democrática de existencia, en la que todo ciudadano, independientemente de su fe, tiene los mismos derechos, debe sustentar la realidad social, y es el único ámbito en el que la Iglesia puede hoy llevar a cabo su labor.

13. Un rasgo característico del cristianismo católico de las últimas décadas ha sido la celebración de los grandes jubileos del Dante, de Tomás de Aquino, Bernardo de Claraval, Francisco de Asís, Agustín de Hipona, Ignacio de Loyola... héroes de la humanidad y elevadas personificaciones e incluso «creadores» del catolicismo. Los jubileos han sido un factor poderoso de la situación del catolicismo en el mundo, un anuncio masivo de su riqueza religiosa y cultural y una proclamación objetiva y pedagógicamente justa, que difícilmente puede dejar de ser escuchada. Pero en ningún sitio se ha visto que la figura de estos gigantes del catolicismo haya encendido en la cristiandad jubilosa una vida religiosa nueva que haya ido más allá del entusiasmo de la conmemoración. Claro que, por otra parte, tampoco conocemos los caminos misteriosos por los que de manera lenta e imposible de controlar va creciendo la vida religiosa.

En toda esta cuestión hay que evitar el malentendido según el cual habría de limitarse casi exclusivamente a educar al católico como herencia de un pasado incomparable y como su continuación. El católico más bien, debe tener conciencia de que, al igual que los representantes de la Iglesia durante los siglos IV, VI, XI, XIII y XVI, deben afrontar la tarea de la construcción *creadora* del reino de Dios. Pero todo ello en estrecho contacto con las energías y obstáculos de nuestra época. «Nuestra fuerza tiene sus raíces en nuestro sufrimiento» (Konrad Weiss) y, podríamos

añadir, en la libertad interior. En el reino de Dios no se da la calidad sin la libertad.

14. El cambio de las épocas no puede medirse como se mide el devenir y las transformaciones que acaecen en la corta vida de los individuos. Aun siendo conscientes de que es imposible resumir válidamente en una sola afirmación el proceso evolutivo de siglos, podríamos afirmar que, a partir del siglo XIII o, mejor dicho, a partir de mediados del XII, ha tenido lugar una evolución que, en conjunto, ha ido alejando progresivamente a la humanidad europea de la Iglesia. Pese a múltiples renovaciones eclesiásticas y pese a la reserva de energías que siglos de vitalidad han ido depositando en el seno de la Iglesia, sigue siendo cierto este hecho: no es posible que este reino terrestre de los pueblos occidentales, tan atormentado y fatigado, alumbre en pocas décadas una fuerza capaz de provocar y realizar una plena transformación interna eclesiástica y cristiana. En pleno cambio de los tiempos no olvidamos la palabra decisiva del «pequeño rebaño» ni la idea de que la Iglesia del Señor no puede ser otra que la Iglesia de la cruz. Sólo una cosa podría provocar la tempestad de Pentecostés: el milagro de una nueva Pentecostés, que podrá ser el Vaticano II si se consiguen alcanzar sus últimas posibilidades y consecuencias.

III. EL MOVIMIENTO ECUMENICO. ACTIVIDADES DE «UNA SANCTA»

1. En el campo protestante, al igual que en el católico, se registran importantes gérmenes de renovación. En la medida en que contribuyen a profundizar y renovar la sustancia cristiana, desde el punto de vista histórico resulta justamente sorprendente la simultaneidad con que se produce el resurgir cristiano en un sitio y en otro. Es innegable que el protestantismo se encuentra hoy más disgregado que nunca y que, como consecuencia de su principio fundamental, este terrible fenómeno se produce en cada una de las Iglesias de la Reforma. Pero no sería legítimo pretender achacar este fenómeno exclusivamente a debilidades internas. Precisamente en las últimas décadas una parte del protestantismo europeo ha dado muestras de un considerable movimiento ascendente en la teología y en la vida religiosa. Podemos caracterizar este movimiento como una nueva forma de reflexión de los cristianos evangélicos sobre la herencia de la Reforma y de la Iglesia antigua (cf. § 120, I, 4b): redescubrimiento de la confesión de fe y del ministerio eclesiástico, «el siglo de la Iglesia»[16]. El movimiento de renovación litúrgica, que, además del círculo dirigente de

[16] Esta reflexión sobre el pasado condujo a la fundación de la Iglesia evangélico-luterana de Alemania después de la Segunda Guerra Mundial.

Berneuchen (fundado en 1923) comprendía sectores amplios de la Iglesia evangélica, una forma de redescubrir y realizar con mayor profundidad los sacramentos, la santa cena nuevamente en el centro del culto, junto a la palabra, e incluso el interés por la confesión, que se ha hecho más insistente.

Especial importancia tiene el surgimiento de comunidades eclesiales, como la hermandad protestante de San Miguel, que agrupa a teólogos y seglares interesados en contribuir a la renovación eclesial del protestantismo. Existen también fundaciones similares a las Ordenes religiosas, como la comunidad de Taizé, junto a Cluny, monasterio reformado con regla propia y votos. Hay igualmente comunidades femeninas, como las hermanas evangélicas de María, en Darmstadt, y otras.

Fenómenos como estos últimos no alcanzan todavía a capas amplias del protestantismo. Pero su significación para la historia de la Iglesia radica en que, aparte de su pureza religiosa y evangélica, es del propio protestantismo de donde ha nacido, de una reflexión más atenta sobre la palabra de la Biblia que la lograda por los reformadores, una forma de vida cristiana que en el siglo XVI fue duramente tachada de antievangélica y fuertemente acusada de haber caído en la «ley». En los casos mencionados la realidad ha superado la crítica desfigurada de Lutero al monacato católico, demostrando que dicha crítica es insostenible hoy en sus puntos esenciales.

2. Ya estamos informados de los esfuerzos teológicos desplegados por el protestantismo por salvaguardar al mismo tiempo la herencia del evangelio, de la Reforma y del liberalismo (Bultmann, con su desmitologización y sus discípulos; cf. § 120, I). Si la aspiración subyacente a estos esfuerzos es genuinamente religiosa —hacer más aceptable el evangelio al hombre de hoy y de mañana—, tanto más peligrosa resulta la empresa para la sustancia de la doctrina cristiana. Efectivamente, ese deseo oculta la existencia de una amenaza contra la realidad objetiva del acontecimiento salvífico, del contenido objetivamente vinculante de la doctrina de la salvación y de los sacramentos. En los discípulos de Bultmann, como Herbert Braun, estas consecuencias saltan a la vista.

Pero si atendemos, como siempre, a la evolución global, podemos decir que en los sectores, iglesias y estratos mencionados, el protestantismo ha superado con creces lo que significaba durante el siglo XIX y hasta la Primera Guerra Munidal. El protestantismo ha entrado también, y de manera esperanzadora, en una nueva fase de su historia.

3. Tenemos además otra prueba especialmente importante y consoladora de lo que decimos: el *Movimiento ecuménico*. Este movimiento indica también una profundización. Durante el período que ahora termina casi no se tenían en cuenta más que los derechos del

individuo o del grupo y, consiguientemente, se consideraba que la división de la cristiandad era más o menos lo normal y lo legítimo. El hecho de que aquí y allí (por ejemplo, en Alemania) se intentara algún tipo de unión administrativa no modifica nada lo fundamental. Ahora la fe y la teología han vuelto a descubrir que la unidad pertenece a la esencia de la Iglesia. Sobre esta base el movimiento ecuménico expresa el hecho de que, según la voluntad del único Señor, se despierta, con notable fuerza de esperanza y amor, un anhelo generalizado y creyente por la reunificación de las Iglesias.

a) El movimiento ecuménico nació de diversos principios y tras una serie de reuniones preparatorias que se remontan a la etapa anterior a la Primera Guerra Mundial.

Desde el punto de vista dogmático y eclesial resulta instructivo que uno de los puntos de partida más visibles fueran las misiones extranjeras (conferencia de la misión universal de Edimburgo, celebrada en 1910). De hecho, a partir de 1924, se constituyó la «Iglesia Unida del norte de la India» (unión de iglesias presbiterianas y congregacionalistas; en 1957 contaba con 500.000 miembros) y, a partir de 1947, la «Iglesia del sur de la India» (iglesias episcopales y no-episcopales; en la actualidad cuenta con catorce obispos, ordenados todos ellos válidamente según el rito anglicano), que se esfuerzan por lograr una forma unitaria para sus multiformes liturgias, situando la celebración de la cena como centro.

b) Los esfuerzos unionistas más completos en Europa y América se dividieron casi desde el principio en dos terrenos: fe y constitución *(Faith and Order)* y cristianismo práctico *(Life and Work,* cuyo lema era: «La doctrina separa, el servicio une»; «cuanto más nos acerquemos a Cristo, más cerca estaremos los unos de los otros»).

Los grandes encuentros preparatorios fueron la conferencia mundial sobre el cristianismo práctico, celebrada en Estocolmo en 1925, presidida por el arzobispo de Upsala, Soderblom, y la de Lausana, celebrada en 1927, con el tema «Fe y Constitución». En la de Edimburgo, en 1937, se acordó la fundación de un Consejo Ecuménico, a la que se unió la asamblea sobre cristianismo práctico, que tuvo lugar en Oxford el mismo año. Una vez superados los trastornos producidos por la Segunda Guerra Mundial (reanudación de vínculos entre la Iglesia evangélica alemana y el Consejo Ecuménico en 1946) se reunió en 1948 la primera asamblea plenaria del «Consejo Ecuménico de las Iglesias»[17] en Amsterdam. A esta asamblea

[17] La constitución prevé seis presidentes como representantes de las confesiones más importantes, entre ellos un ortodoxo, y un congreso general cada cinco anos aproximadamente; el segundo fue el de Evanston, Estados Unidos, en 1954; el tercero el de Nueva Delhi, en 1961; en 1968 se celebró el quinto en Upsala y en 1975 el sexto en Nairobi. Pueden verse los trabajos y actas de los dos últimos en A. Matabosch,

siguió la conferencia mundial de «Fe y Constitución de la Iglesia», celebrada en Lund en. 1952. La «unidad fundada en Cristo» habría de ser en el futuro el punto de partida de las reflexiones eclesiológicas.

El Consejo Ecuménico se considera (conferencia de Evanston de 1954) como una comunión de Iglesias autónomas e independientes que reconocen a nuestro Señor Jesucristo como Dios y Salvador[18]. Las Iglesias ortodoxas tomaron parte en las discusiones dogmáticas, pero sólo con reservas, como el reconocimiento de los siete primeros concilios.

4. En el Consejo Mundial de las Iglesias están representadas, con algunas excepciones (los cuáqueros, por ejemplo), todas las iglesias y grupos protestantes, así como algunas iglesias ortodoxas. Actualmente está creciendo la influencia de los grupos mencionados en último lugar, lo cual no deja de tener importancia. La Iglesia ortodoxa rusa fue admitida en el Consejo Mundial en 1961. Las relaciones con ella se intensificaron mediante visitas de teólogos luteranos alemanes a Rusia en 1959 y conversaciones celebradas en Utrecht. Al parecer, estas relaciones han de mantenerse de modo permanente.

El Consejo Mundial no es —vale la pena repetirlo— una «super-iglesia», pero sí pretende servir de ayuda a la cristiandad en su camino hacia la unidad y manifestar ante el mundo la solidaridad de los cristianos como testimonio y realidad.

Todos estos grupos se declaran partidarios de la unidad con los hermanos en Jesucristo. Pero el contenido dogmático de esta declaración es diferente en cada caso, y el concepto de unidad no ha conseguido ni mucho menos una definición clara de su contenido. Por ello el grado de la «unidad» necesaria se aparta muy considerablemente de la doctrina católica. Por otra parte, ninguna de las Iglesias y denominaciones agrupadas en el Consejo Mundial puede, si toma en serio su historia y su misión, renunciar *a priori* a su pretensión de verdad frente a los demás grupos cristianos. Pensando en este hecho, puede advertirse la problemática que han de afrontar los grupos representados en el Consejo Mundial en sus esfuerzos por restablecer la unidad de la Iglesia.

Según la declaración del secretario general en la sesión de la comisión central, reunida en St. Andrews en 1960, el Consejo Mundial rechaza expresamente la idea de considerarse la contrafigura de Roma, ya que la misión del Consejo no es sustituir la división en cientos de Iglesias por una

---

Liberación humana y unión de las Iglesias. El Consejo Ecuménico entre Upsala y Nairobi (Ed. Cristiandad, Madrid, 1975).

[18] Esta fórmula fundamental fue ampliada en su contenido trinitario en la última conferencia mundial en noviembre de 1961 en Nueva Delhi, y ahora reza así: «... una comunión de Iglesias, que confiesan al Señor Jesucristo según las Escrituras, como Dios y Salvador, y aspiran a cumplir la misión a la que han sido llamados, en honor de Dios Padre, del Hijo y del Espíritu Santo».

división en dos o tres grupos; al contrario, no obstante la independencia de cada Iglesia dentro del Consejo Mundial y su libertad irrenunciable, el objetivo es una verdadera unidad.

Por su lado, Roma ha rechazado, a partir de las conferencias de Estocolmo y Lausana, tomar parte en el Consejo Mundial de las Iglesias. Con esta actitud ha llamado la atención de un mundo que tiende al relativismo sobre la idea de que la verdad es *una sola,* y lo ha hecho de una manera clara, más penetrante que las palabras. Sin embargo, el propio Pío XII, que aproximadamente desde 1947 se había mostrado sumamente reservado ante el contacto con los hermanos separados[19] indicaba a los católicos que en el impulso unificador de las Iglesias no vinculadas a Roma debían venerar una obra del Espíritu Santo.

5. La labor ecuménica no se agota en los esfuerzos del Consejo Mundial de las Iglesias. Junto a las tendencias que aparecen en sus documentos oficiales hay muchos otros intentos privados, de carácter más o menos oficioso, por entablar un diálogo entre los cristianos separados y entre sus Iglesias y comunidades. En este tipo de intentos los católicos participan con gran interés.

a) En la extensa literatura que se ocupa de la ruptura entre las Iglesias oriental y occidental durante el siglo XI la atmósfera ha perdido mucho, aunque no todo, de la polémica que antes la caracterizaba. Se advierte más clarividentemente que la ruptura constituye una *desgracia* y que las causas no se pueden achacar sólo a una de las partes (cf. §§ 121-124).

b) Por otra parte, en la actualidad existen contactos múltiples, sumamente satisfactorios, entre teólogos católicos y protestantes especialmente en Alemania, Francia, Holanda, Suiza, Inglaterra, en los Estados Unidos y ahora en Italia. Son los contactos denominados habitualmente labor de *Una Sancta.*

Desde hace aproximadamente cuarenta años se vienen sucediendo esfuerzos ingentes de cristianos protestantes y católicos a través de revistas[20], conferencias, grupos de trabajo, congresos de teólogos e institutos de investigación ecuménica. Todos estos esfuerzos contribuyen a un mejor conocimiento mutuo, a una comprensión y, por tanto, a un acercamiento. Con escasas excepciones, la discusión ha pasado en todos estos intentos del tono polémico y aun de las disputas anticristianas de épocas anteriores a un auténtico diálogo religioso y científico. La permanencia —también con algunas excepciones— de la expresión

---

[19] Cf., no obstante, *infra* n.° 6 sobre la *instructio.*

[20] «Eine Heilige Kirche», de Heiler; el «Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes», en Bensheim; «Una-Sancta-Briefe», de Meiting, y «Catholica». Para muchas revistas de carácter general y no pocos periódicos la labor de *Una Sancta* es objeto de corresponsalía permanente.

«hermanos separados» es ya por sí sola un síntoma considerable. Pero de igual manera en todas las declaraciones importantes se subraya la primacía rigurosa del problema de la verdad y se rechaza cualquier suavización oportunista de las diversidades doctrinales. A diferencia de numerosos esfuerzos anteriores, se ha reconocido que en cuestiones de fe la unión no puede «hacerse» de forma artificial.

Se ha vuelto a caer, por otra parte, en la cuenta de que existen elementos comunes. Entre ellos está —por citar alguno— un profundo parentesco entre las aspiraciones religiosas de los Reformadores y las de los católicos (a diferencia de algunas formulaciones teológicas: § 84).

La investigación histórica nos ha hecho ver que en el surgimiento de la ruptura hubo culpa y malos entendidos por ambas partes. De hecho, en el campo doctrinal se ha demostrado que numerosas contradicciones (a veces fundamentales) no eran más que malentendidos y no existían en la realidad. En este punto resulta sorprendente el hecho de que el elemento central de la discusión desde hace cuatro siglos, la doctrina de la justificación, acabe siendo sustancialmente idéntico, según las pruebas, para católicos y protestantes[21].

También por parte protestante algunos sectores descubren que los Reformadores no utilizaron la Sagrada Escritura de manera proporcionada ni menos exhaustiva. Los católicos, por su parte, aprendieron a tener en cuenta la seriedad religiosa de los Reformadores y su celo por una Iglesia *santa* y a conocer las riquezas que brotan de la palabra de Dios.

6. La labor de *Una Sancta* tuvo también sus retrocesos. Para muchos protestantes, a quienes el concepto de la «verdad *única*» les resultaba completamente ajeno, el *monitum* de Pío XII en 1947 «congeló las esperanzas primaverales de la reunificación» (U. Valeske). La *instructio* del mismo papa en 1948 contiene también elementos claramente retardatarios; pero por vez primera hizo que la labor de *Una Sancta* pasara a ser asunto oficial de los obispos. El dogma de la asunción corporal de María al cielo fue considerado por muchos teólogos evangélicos como un importante motivo de división. Como es lógico, el «clima» unionista decayó. A ello se añadieron diversas torpezas cometidas por ambas partes. El problema de los matrimonios mixtos y la situación de los protestantes en algunos países europeos suscitaron a menudo duras reacciones de parte evangélica.

Prescindiendo de que en ambas partes se dan testarudos, «eternos defensores del ayer», según la fórmula del arzobispo Jäger, hay que tener

---

[21] Es comprensible que algunos teólogos de ambas confesiones se opongan a esta afirmación fundamental. Las objeciones formuladas se refieren exclusivamente a consecuencias de la doctrina de la justificación o a determinadas formulaciones teológicas particulares; el núcleo objetivo «nada puede servir para la salvación si no es obra de Dios, de la gracia, de la fe» es idénticamente católico y protestante.

en cuenta las auténticas diferencias extrateológicas y especialmente las de índole teológica y eclesiástica, al igual que las contradicciones teológicas existentes entre el dogma reformado y el dogma católico. Estas últimas son muy profundas. Especialmente en el concepto de la Iglesia se ha abierto entre los protestantes y los católicos una sima casi insalvable, humanamente hablando. El protestantismo está, además, tan dividido en su propio seno, que en el caso de entablar unas negociaciones oficiales habría que preguntarse con quién tendría Roma que ponerse en contacto para llevar a cabo unas conversaciones vinculantes. A pesar de todo hemos de constatar que después de una vivencia y un conocimiento profundos ya no es posible volver atrás. La realización de *Una Sancta* es en la actualidad todo lo contrario de una simple cuestión apta para teólogos y ocupada de esta o aquella formulación dogmática. Más aún: hemos de precisar cuidadosamente si para la unificación es necesaria una uniformidad en la terminología teológica —que humanamente parece imposible— o una unidad de fe. El lenguaje humano jamás podrá comprender adecuadamente el contenido de la fe.

En general, la resistencia común de cristianos de diferentes confesiones bajo el nacionalsocialismo, en los campos de concentración de la Segunda Guerra Mundial, en los estados satélites dominados por los bolcheviques, especialmente en la zona oriental de Alemania, el sufrimiento compartido, el dolor de unos por otros, la sangre derramada en común por el único Señor han hecho que el elemento común existente, pese a la separación, haya surgido en la conciencia con una profundidad antes inconcebible.

Por otra parte, salta a la vista con amenazadora claridad la situación religiosa y espiritual del mundo, en el que el ser o el no-ser de la cristiandad está vinculado a la solución del problema ecuménico. No hay nada que haya afectado tan profundamente a la credibilidad y, por ello, a la efectividad de la revelación como las interpretaciones contradictorias dadas por las diferentes partes de la cristiandad a partir de la Reforma.

Ante la realidad de esta situación, la esperanza contra toda esperanza es una actitud legítimamente cristiana. En esta esperanza se basa hoy de manera plenamente consciente la labor de *Una Sancta*. Puede decirse con toda seguridad que el hoy y el mañana son el *kairós de «Una Sancta»*.

En esta situación hay un hecho muy importante para la historia de la Iglesia: en la actualidad el mundo cristiano se reúne en oración con mayor intensidad y regularidad y ruega al Señor que nuevamente «todos sean uno» (Jn 17,lss). En general se reconoce que la división es contraria a la voluntad del Señor y que constituye un pecado.

7. Es importante señalar que, fuera de la esfera estrictamente eclesial, se han ido formando comunidades laicales supraconfesionales e internacionales que intentan con notable seriedad restituir el valor del

cristianismo en la vida pública, en la oficina, en los establecimientos comerciales e industriales. No se pueden pasar por alto los peligros, sobre todo de relativismo; pero mucho menos debe perderse la ocasión de purificar la buena voluntad y el fervor religioso que manifiestan. Podemos mencionar por vía de ejemplo las siguientes obras: «Die moralische Aufrüstung von Caux», fundada en 1938 por Frank Buchman († 1961); la «International Christian Leadership», instituida por A. Vereide en 1935 en Estados Unidos; la «Lions», fundada en Texas en 1917, que actúa también en Alemania desde 1952.

8. Es cierto que estos importantes gérmenes positivos no configuran ni mucho menos la totalidad de la época. Ya lo ha demostrado nuestro análisis global. Especialmente la destrucción psíquica y espiritual de la humanidad actual, que a veces parece hasta apocalíptica, su «caída vertiginosa en el vacío, en la nada y en el abandono», vacío espiritual y moral que se manifiesta de manera uniforme en la literatura, la filosofía y la pintura (Picasso), y que en sectores de relativismo libertino es saludado por muchos y hasta «celebrado» como espejo válido del hombre: esta situación presenta al testimonio cristiano actual exigencias mucho más densas que en épocas anteriores. Inexorablemente surge la pregunta decisiva que ya hemos expresado: hasta qué punto el que habla como cristiano *es* realmente un cristiano. La amarga acusación de que la confesión de fe y el dogma de los cristianos están excesivamente distanciados es una acusación que, sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial, aparece masiva e incansablemente en boca de los pueblos no cristianos de fuera de Europa.

a) La tarea particular más grave que arrastra la cristiandad en la historia más reciente son los crueles asesinatos masivos cometidos durante el Tercer Reich de Hitler contra los judíos (seis millones de muertos), sin que la conciencia cristiana fuera capaz de conjurar la desgracia o de protestar lo bastante fuerte contra ellos. Vuelven a surgir aquí una serie de interrogantes a los que ya hemos tenido que responder negativamente (§ 76) cuando nos referíamos a la Edad Media y al comienzo del mundo moderno.

Ahora, tras estos acontecimientos criminales que no admiten parangón, todos y cada uno de los cristianos tienen que responder a la pregunta: «¿Dónde está tu hermano judío?». La Iglesia en su conjunto ha de preguntarse si hizo o hace lo suficiente para recoger el patrimonio revelado que se contiene en el judaísmo y hacerlo fecundo para cristianos y judíos.

b) Desde el punto de vista de la historia de la Iglesia, la «cuestión judía» se sitúa a un nivel completamente nuevo a raíz del nacimiento del Estado de Israel por obra de las potencias mundiales y contra la resistencia apasionada de los árabes. Este Estado vive en una enorme tensión interior: por una parte es un Estado moderno con una población sumamente

heterogénea en idioma, cultura y procedencia; por otra, es una teocracia, en la cual la Ley de Moisés regula en múltiples aspectos la vida cotidiana; sólo puede tener carta de ciudadanía en Israel quien profese la fe judía.

Pero precisamente es aquí donde vuelve a surgir el peligro central del proceso evolutivo moderno: la amenaza de la secularización radical. El actual judaísmo de Palestina no se mide adecuadamente por las sinagogas levantadas en todas partes, ni por los *kibbutzim* en los que el sábado cesa toda actividad, ni tampoco por lo que representa la figura de Martin Buber (nacido en 1883), cuya poderosa fe irradia más allá de Israel, ni tampoco por lo que hay en él de cercanía y de sabia fidelidad a la tradición de los padres. A los ojos de un observador atento, el judaísmo palestinense parece más bien profundamente amenazado en su totalidad por el liberalismo secularizado y por el ateísmo.

§ 126. *PERSPECTIVAS*

I. LA IGLESIA EN NUESTRO TIEMPO

1. Nos encontramos al término de un recorrido a lo largo de casi dos mil años. Ahora intentaremos expresar mediante una panorámica global la situación actual de la Iglesia, sus necesidades y, eventualmente, sus perspectivas.

a) En el acto nos sentimos agobiados por la naturaleza misma de la historia y por su complejidad. Surgen ante nosotros tendencias diversas y hasta contradictorias en una pluralidad casi aplastante. Tenemos que mencionar a un mismo tiempo aspectos positivos y negativos, aspectos amenazadores y esperanzadores.

Numerosas experiencias de nuestro largo camino, una de ellas la esperanza desilusionada de un renacimiento esencialmente cristiano tras las dos guerras mundiales, nos recomienda prudencia a la hora de la interpretación. En medio de los acontecimientos todavía, no podemos juzgarnos capaces de interpretar la situación de manera concluyente. Es algo que tenemos bien comprobado: es siempre el mañana quien verdaderamente manifiesta lo que es el hoy.

b) No obstante, podemos decir con toda precaución que nuestro momento actual, que gira en torno al año 1980, presenta una modalidad especial dentro de la historia de la Iglesia. En medio de un mundo que se rompe por completo y hasta en sus cimientos más profundos, en medio del ataque total, abierto y enmascarado, contra la fe y su depositaria, la Iglesia, este mundo —lo repetiremos todavía— contiene muchos elementos que ayudan a la tarea propia de la fe. Por otra parte, la misma Iglesia ha entrado en un movimiento tan fecundo, se halla en una actitud tan dialogante con los cristianos separados de ella y hasta con el mundo no-cristiano, y todo

ello a partir de una profunda autorreforma, que pocas veces a lo largo de la historia puede ser tan estimulante contemplar sus perspectivas de futuro.

El *cambio* que hemos registrado en párrafos anteriores en muchos sectores de la historia de la Iglesia, tanto en el campo católico como en el protestante, en lo que va del siglo XX ha sido un cambio ininterrumpido, pese a las numerosas oscilaciones y contracorrientes que hemos tenido que indicar.

c) Hoy, como siempre, la fe pertenece al patrimonio irrenunciable de la Iglesia, el haber recibido la verdad transmitida por el Señor y sus apóstoles. Pero el énfasis puesto en la confesión de la fe es hoy diferente. Si en siglos pasados hubo entre la Iglesia y «los otros» una especie de diálogo, sus dimensiones eran más bien las de un mandato y una exigencia, no las de una tarea obligatoria encargada por el Señor, una oferta libre, con la consiguiente disposición a escuchar al hermano separado, como ocurre hoy.

Sabemos por numerosos análisis que estas visiones generales tienen un valor meramente aproximativo, y que a menudo significan el principio, no la plenitud. También ahora lo tenemos muy presente.

2. Desde su fundación por Jesús, la Iglesia ha experimentado una evolución gigantesca. El observador que compara su imagen actual con la que aparece en los Hechos de los Apóstoles se queda impresionado por la diferencia, tanto si atiende a su extensión por el mundo como si observa la múltiple gradación de sus órganos internos, las numerosas formas de la vida de piedad o la estructura de la doctrina del único evangelio de Cristo Jesús y su representación en el magisterio, la liturgia y la teología. El grano de mostaza ha venido a ser realmente un árbol frondoso. Tenemos ante nosotros una pluralidad incalculable y enmarañada de formas y contenidos, cuyo valor es muy diferente.

Para la comprensión histórica resulta iluminador reflexionar sobre los siguientes puntos: ¿cómo se ha convertido el grano de mostaza en el árbol frondoso? ¿Cómo el pequeño grupo de los discípulos de Jesús del primer Pentecostés pasó a ser la Iglesia universal?

Por la encarnación del Logos el cristianismo es esencialmente humano, en un sentido excelso. El cristianismo hubiera podido manifestarse en *cualquier* forma de cultura. ¿Por qué se sirvió precisamente de las formas que conocemos por la historia y que tenemos ante nosotros?

Al principio de nuestra reflexión dimos ya la respuesta fundamental y formal: la fundación de Jesús se desarrolla bajo la dirección del Espíritu según las condiciones naturales de cada «entorno espiritual» en que se siembra y crece.

Con ello se reconoce al mismo tiempo el resultado, es decir, la realización de cada forma histórica concreta en su condicionamiento histórico. Si es verdad que el núcleo de la doctrina y su esencia eran y son

inmutables por tratarse de realidades previas de la vida y la doctrina del Señor, también es verdad que la Iglesia ha podido, puede y aun debe buscar libremente la expresión exterior de su vida interna sobre esta base.

Todo crecimiento supone también envejecimiento. Esto trae consigo el peligro de un tipo de anquilosamiento y puede llevar a cierta esterilidad. En la historia de la Iglesia hemos tropezado a menudo con ese peligro. A veces hemos podido tener la impresión de que precisamente el anquilosamiento, el mantenerse simplemente en lo tradicional es lo que había impreso su sello en la existencia de la Iglesia. Pero por incontables hechos de la historia sabemos también que la amenaza más grave ha podido ser siempre vencida por una revitalización posterior.

Lo más importante para nosotros consiste en reconocer fundadamente que hoy sucede lo mismo. La frase desdichada y manida con que el liberalismo autosuficiente hablaba de la «Iglesia fosilizada» es una frase que se ha quedado anticuada. Había en ella, sin duda, muchas cosas anquilosadas. Bastantes aspectos llevan aún hoy una vida insuficiente, lo mismo entre los dirigentes que entre los dirigidos. Tal vez algún día la Iglesia peregrina vuelva a sentir un cansancio mayor. Sin embargo, en lo esencial, el poder enorme de su inercia no confunde la tradición con el conservadurismo: la Iglesia es una realidad viva.

Hoy la Iglesia está en movimiento.

Nos hemos encontrado con una cantidad sorprendente de prescripciones y juicios avanzados de los últimos papas, a partir de León XIII. Bajo el pontificado de Pío XI vivimos precisamente la nueva proclamación programática de la idea del sacerdocio universal. Y no hace aún muchos años Pío XII intervino en el núcleo de la liturgia, que parecía casi intocable, mediante el nuevo orden de la Semana Santa y, sobre todo, de la Vigilia Pascual. El Vaticano II, como luego veremos, ha significado un verdadero vendaval en todos los órdenes. En él ha brotado un nuevo rostro de la Iglesia, una Iglesia de servicio y no de mando, una Iglesia en actitud de diálogo y no de censura con las manifestaciones culturales de nuestro tiempo, una Iglesia consciente de que su única misión es llenarlo todo del espíritu de Cristo.

II. ¿DONDE ESTA HOY LA IGLESIA?

1. Una respuesta científicamente sostenible no se puede alcanzar describiendo de una manera puramente pragmática lo que acaece hoy a nuestro alrededor. Hay movimientos y problemas que no pueden excluirse sin más de las decisiones actuales simplemente porque se iniciaron ayer y hasta en el siglo XIX. Sólo el mañana pondrá de manifiesto todo el contenido del hoy. De la misma manera, es imposible hacer el análisis de una formación social completa sin tener en cuenta los grandes

acontecimientos de ayer y de anteayer, acontecimientos de los que ha nacido el momento actual y que lo siguen determinando. Esto es todavía más cierto cuando procesos desencadenados con anterioridad sólo alcanzan en nuestros días toda su virulencia.

Desde el punto de vista intraeclesial pueden ser calificados de acontecimientos que hacen época la edición del nuevo Código de Derecho Canónico (CIC) en 1917 y la conclusión de los Pactos Lateranenses. En estos dos acontecimientos la Iglesia se separa de la política. Ambos gestos expresan ya de manera notable la novedad que se anuncia en la Iglesia actual y constituyen un medio para su realización. En el ámbito enmarcado por ambos acontecimientos han ido discurriendo los numerosos gérmenes de renovación de los que hemos hablado al tratar de los pontificados de Pío IX, Pío X, Pío XI y Pío XII. Es verdad que en estos pontificados no hubo *solamente* gérmenes renovadores. No faltaron también los retrocesos. Pero, en conjunto, significó el primer y poderoso empeño de una autorreforma de la Iglesia, que luego llevara el Vaticano II a su pleno desarrollo en el terreno administrativo y doctrinal. Tal vez —si se nos permite anticipar la palabra «esperanza», que servirá de colofón a esta historia— hemos llegado hoy a una irrupción avasalladora de esta autorreforma que devolverá a la Iglesia su auténtica realidad y sentido para el mundo moderno[*].

2. Todo nuestro estudio nos ha enseñado de manera penetrante que el desarrollo histórico de la Iglesia está íntimamente ligado al entorno y al modo que ella tenga de compenetrarse con él. De ello hemos hablado ya en la introducción a la Edad Moderna y más detalladamente en las páginas que preceden. Aquí nos bastará recordar las tendencias características del tiempo, cómo se configuran e influyen en la Iglesia y en las condiciones de su trabajo.

a) En la actualidad tenemos una experiencia de este entorno muy diferente de la que tenían las generaciones que nos precedieron. En primer lugar influye sobre nosotros mucho más fuertemente que nunca la realidad

---

[*] De Juan XXIII arranca cuanto se refiere a la renovación interna y externa de la Iglesia, incluida la reforma del Derecho canónico. El 29 de junio de 1959 (enc. *Ad Petri cathedram)* hablaba ya de esa necesaria revisión. Luego trataría el concilio de que se cumpliese ese deseo. Con Pablo VI adquirió un nuevo trasfondo al ser preciso cumplir el espíritu y los decretos del Vaticano II. Se nombró una comisión, que debía redactar la *lex Ecclesiae fundamentalis* y preparar la nueva redacción del Código. En 1977 se refirió Pablo VI a esa tarea «que no debe reducirse a mejorar el derecho anterior..., sino que debe reflejar más claramente el carácter espiritual de la labor jurídica que dimana de la naturaleza sacramental de la Iglesia y se realiza en la comunidad eclesial» (alocución a la Rota romana del 4-II-77). En 1982 no se ha promulgado todavía el Código. ¿Por qué? ¿Cuándo se hará? Sobre esta reforma pueden verse dos números de «Concilium», el 28 (septiembre 1967) y el 167 (julio 1981), esperanzado el primero, desilusionado el segundo. El título de este último es revelador: *La revisión del Derecho canónico, ¿una oportunidad perdida?* (Nota del Editor).

misma de la historia, con las transformaciones de la existencia humana que se suceden en el tiempo con su nexo causal. La rapidez con que se suceden los acontecimientos revolucionarios permite al observador experimentar por sí mismo sus efectos históricos de manera incomparablemente más intensa que antes. A su vez, todo ello acaece —lo hemos subrayado ya suficientemente— de tal manera que los mismos acontecimientos afectan contemporáneamente a la humanidad entera, confiriendo a la experiencia una dimensión global.

Lo que marca decisivamente en este momento nuestra condición o simplemente nos rodea como entorno vital pertenece a las ciencias naturales, entrando ahí la mecanización total de la vida y luego las nuevas condiciones sociales y económicas de nuestra vida cotidiana, de nuestra vivienda y de nuestro trabajo.

b) El modo y contenido de los descubrimientos científicos y su transmisión ininterrumpida a los hombres a través de los medios de comunicación, justa o falseada por el sensacionalismo, van transformando la conciencia de los hombres. Los modelos y las escalas que heredamos de nuestros abuelos y aun de nuestros padres ya no nos sirven, incluso nos estorban. Cambia no sólo nuestra imagen del mundo, sino hasta nuestro sentido del mundo.

Esta transformación tiene necesariamente que influir en nuestra manera de ser creyentes y en las posibilidades del hombre de interesarse por la Iglesia y su mensaje.

Podemos decir, incluso, que en principio estas posibilidades se ven muy reducidas, lo mismo si tenemos en cuenta la realidad misma como si atendemos al agente de la pastoral o a quienes son interpelados por ella. El desengaño ante numerosos hechos naturales, el hábito de pensar con categorías superficiales y minúsculas es en principio un obstáculo para la actitud global de fe. Hay algo más grave: las grandes obras del espíritu humano, bajo cuya impresión continuamente vivimos, sólo en parte muy reducida han sido realizadas por creyentes, y menos aún por católicos. Esas grandes obras aparecen a los ojos de no pocos realizadas con plena ausencia de Dios.

A pesar de que existe un buen número de investigadores y científicos creyentes, también en este campo se acusa a los cristianos de que no han conseguido participar de modo suficientemente creador en la vida moderna. Si deseamos potenciar la Iglesia con esa vida, será preciso configurar de manera renovada las aportaciones y soluciones cristianas desde su propio centro. La «negación del mundo» cristiana no puede ser más que una superación positiva del mundo. De lo contrario, su incidencia será muy débil y no contribuirá a la edificación del reino de Dios.

c) Las deficiencias del cristianismo, y especialmente del catolicismo, se han venido manifestando desde hace tiempo en forma especialmente

peligrosa ante el problema de la evolución. En este punto, el mundo cristiano y la Iglesia se han visto colocados en una situación extremadamente crítica. La idea evolucionista, fundándose en enorme cantidad de hallazgos científicos y descubrimientos en el campo de las leyes biológicas, tiende a una explicación del mundo, de la creación, del hombre, de la historia, que ya no coexiste con la ciencia natural, sino que es promovida por ella.

Precisamente en este punto, en el que ya no caben evasiones, es donde los sectores religiosos han fallado por múltiples conceptos: en vez de dirigirse contra el abuso de la idea evolucionista por parte del materialismo, se han emitido declaraciones contrarias a esa idea como tal. Se tomó partido contra Darwin, en vez de limitarse a refutar el darvinismo. La Iglesia no tuvo en cuenta que es perfectamente congruente con la sabiduría omnipotente de Dios conceder al «mundo», creación suya, una aspiración «creadora y perfeccionista» dotada de una fuerza «ascendente» tal que, a través de millones y millones de años de evolución ininterrumpida, la creación llegue a término o a un grado de plenitud desconocido para nosotros y determinado por Dios mismo.

Ahora resulta consolador advertir que el mismo pensamiento creyente se está sirviendo de las aportaciones de este pensamiento moderno científico-natural. Evitando el resonar precipitado de los clarines de la victoria, Pascual *Jordan* hace esta formulación, que puede servir de ejemplo: «Es cierto que toda la problemática de las relaciones entre el conocimiento científico y la creencia religiosa se plantea de una manera nueva. Hoy ya no se puede utilizar ninguno de los argumentos en los que los antiguos científicos (o beneficiarios durante algún tiempo de la ciencia natural) se basaban para atacar la religión».

Hay un hombre que en esta situación y contexto, *y a la* vista de esta problemática, constituye un símbolo mucho más válido que cualquier otro: el jesuita francés Pierre *Teilhard de Chardin,* gran geólogo y paleontólogo, fallecido en 1955. En este momento no nos interesa determinar si tiene razón en cada una de sus concepciones. Son los especialistas quienes habrán de emitir un juicio al respecto. Su fuerza simbólica radica en su reconocimiento creyente de toda la realidad, introduciéndola en el seno del pensamiento y de la fe cristiana, intentando encontrar una actitud espiritual capaz de reconducir la fe y el pensamiento científico partiendo de un punto central que tiende a salvar la ruptura funesta que atraviesa la historia contemporánea.

d) Al lado de esta transformación de la conciencia que hemos experimentado mediante la revolución de los conocimientos científico-naturales y el cambio de la vida operado por la técnica, nuestras concepciones fundamentales se ven hoy influidas por la transformación efectuada en nuestra vida socioeconómica. Esta transformación la hemos

descrito ya y la hemos compendiado en la gran ciudad y en la masificación (cf. § 116, I, 2). También en este crecimiento socioeconómico, en las nuevas aglomeraciones y nueva forma de trabajo, aparecen fuerzas sumamente poderosas que abarcan todo nuestro ser y a las que nadie puede sustraerse. Estas fuerzas obligan con fuerza inevitable al hombre, incluso al cristiano afincado en la tradición, a salir fuera de los carriles trillados. Por ello hoy son de algún modo casi inevitables las crisis de fe, crisis en las relaciones con la Iglesia y, concretamente, con el clero.

Para darnos una idea suficiente de la peligrosidad de la situación nos preguntaremos cómo el hombre occidental ha ejercido y defendido durante la época más reciente la libertad a que tantas veces se apela y que es de hecho insustituible. El hombre occidental ha ido provocando su propia destrucción espiritual, religiosa, eclesiástica y, sobre todo, humana; este proceso de autodestrucción ha ido desarrollándose con un ritmo cada vez más rápido y desenfrenado desde el siglo XIX. Desde muchos puntos de vista, el proceso ha culminado en una verdadera amenaza de aniquilación nihilista. Contempladas las cosas desde el complejo de la vida *pública,* los acontecimientos transcurridos desde finales de la Segunda Guerra Mundial hacen que difícilmente podamos contradecir la afirmación de que el mundo libre manifiesta una elemental inseguridad y una terrible falta de instinto.

3. En el interior de este proceso *generalizado* de desintegración espiritual actúa un foco de infección que nos amenaza de manera aún más amplia que la pérdida de la fe cristiana. A diferencia de la escisión de la Reforma en el siglo XVI y del vaciamiento producido luego en el XVIII, se ha perdido ahora un fundamento aún más profundo: la *verdad,* la idea de verdad. Tropezamos aquí con un punto decisivo. Es preciso que la cuestión de la verdad, de la única verdad, vuelva a ser la aspiración central de la humanidad si no queremos que nos devore el caos. Tal vez en la inmensa discusión de las ideologías, las confesiones y aun de las opiniones no podamos mostrar de forma convincente al hermano o al enemigo cuál es la verdad. Pero la idea de que sólo puede darse *una* verdad es una idea que debe ser devuelta a la conciencia de los hombres, poniendo en ello nuestros más fervorosos esfuerzos.

4. En todos estos factores negativos se manifiesta no sólo la debilidad interna del cristiano, sino también fuerzas externas hostiles a la Iglesia. Recordemos que la historia de la Iglesia en la Edad Moderna se sitúa en buena parte bajo el denominador: «ataque contra la Iglesia».

a) Los signos del tiempo se refieren incluso a una lucha entre dos frentes. Los creyentes verdaderos (a diferencia de los cristianos de nombre) han llegado a ser una minoría. El mundo de la cultura en su conjunto es hoy ante todo incrédulo ante la revelación y aun hostil. A pesar de los importantes cambios religiosos que se han producido en el mundo de la fe en los siglos XIX y XX, cambios que en modo alguno olvidamos ni

minusvaloramos, sigue siendo válida la afirmación de Pío XI en la *Quadragesimo anno,* de 1931: «Tenemos ante nosotros un mundo que en su mayor parte ha vuelto a caer en el paganismo». Más aún: el verdadero *mysterium iniquitatis* surge ahora con una demoníaca radicalidad que no tiene parangón en la historia. Tras el odio multiforme hacia el cristianismo que envenenó al nacionalsocialismo, y junto a la culminación de las mil variedades de incredulidad en una verdadera «ausencia de Dios» en el mundo, el bolchevismo ateo tiene sometidos a una secularización radical de pensamiento y vida a un número aproximado de mil millones de contemporáneos nuestros. Este bolchevismo ruso y chino es, en el fondo, la negación de toda religión. Dios es el enemigo mortal de la sociedad comunista. «Toda idea religiosa, toda idea de un Dios y aun todo lo que sea jugar con estos pensamientos es una vulgaridad indecible, es la contaminación más vil» (Lenin).

Con el comunismo ha surgido un grupo social que, despreciando la tradición, no solamente renuncia a la práctica religiosa, sino que propaga el ateísmo de modo diabólicamente apasionado y calculador. El comunismo promete con gran atrevimiento la transformación y nueva «creación» de la tierra, de la vida, del hombre, y pone manos a la obra. Por su fundamento materialista, el bolchevismo no reconoce vinculación alguna con la ley moral o con la verdad objetiva. La única ley es el provecho de la sociedad proletaria, tal como determinan en cada circunstancia cambiante y con total libertad de arbitrio subjetivo el o los detentadores del poder. Sólo hay *una* condición: que sirva materialmente al resultado económico de la sociedad proletaria. Es ley fundamental el que este objetivo santifica todos los medios. Obviamente es lícito engañar al adversario y cometer cualquier tipo de deslealtad. Así, el bolchevismo no se opone a que subsistan o se creen de nuevo formas que le permitan afirmar —en completa oposición a su declaración oficial, manifestada de mil maneras— que en su seno se reconoce la libertad para el ejercicio de la religión. La palabrería de la coexistencia pacífica no hace más que ocultar el más profundo antagonismo, que se irá haciendo cada vez más activo. Lo *real* es la aniquilación de todo tipo de pastoral, la destrucción de venerables iglesias, a veces incluso de un valor inestimable para la historia del arte, el escarnio blasfemo de la cruz, la persecución cruel de los sacerdotes, la lucha sistemática contra Dios ya desde la escuela, el envenenamiento de todo el patrimonio religioso.

b) Nunca a lo largo de la historia había adquirido semejantes dimensiones el odio contra la religión. El único propietario de todos los bienes espirituales y materiales de la vida, el único propietario del vestido y la alimentación y al mismo tiempo el dueño único de la educación y aun de la vida es el Estado, conscientemente ateo. La propaganda está perfectamente organizada y dirige tenazmente el combate contra toda

religión en todas las capas de la sociedad. Tras este combate están las bayonetas de los ejércitos rojos y la amenaza de la deportación a Siberia. Aun bajo los actuales dirigentes, que acusan a Stalin, aunque mantienen su herencia, en Rusia el individuo está todavía en manos del Estado, o del dictador, aunque ya no se den detenciones, torturas ni ajusticiamientos sumarísimos e irregulares. «Sus manos están manchadas de sangre». No se han vuelto atrás en lo más mínimo en lo que atañe a sus exigencias fundamentales en contra del orden social de la Europa cristiana ni contra la religión. Nuestro juicio global no puede ser otro sino que nos encontramos aquí ante un misterio fatídico de maldad y de odio y ante un peligro insólito. Y esto tanto más cuanto que el bolchevismo está obligado por su propio programa a extender por la tierra entera su obra destructora. El hecho de que declare en ocasiones que el comunismo no puede ser un artículo de exportación no modifica en nada el objetivo esencial del programa. Ni siquiera en el caso del acercamiento del Estado a la Iglesia ortodoxa a partir de la Segunda Guerra Mundial tenemos pruebas bastante fuertes como para afirmar que se trate de algo más que una simple táctica y que, consiguientemente, exista libertad para un auténtico crecimiento de la vida cristiana en el pueblo ruso, tan profundamente religioso.

c) Es difícil describir con exactitud la situación de la Iglesia en todos los países dominados por el comunismo. De hecho, cada uno de ellos tiene su problema eclesiástico peculiar. La época iniciada con la revolución rusa de 1917 y la que sigue al final de la Segunda Guerra Mundial confirma con una enorme cantidad de datos que en muchos países las informaciones oficiales y aun las leyes fundamentales sobre la igualdad y la libertad de religión y conciencia no corresponde en absoluto a la situación concreta. En multitud de casos, las autoridades eclesiásticas legítimamente establecidas ven impedido por el régimen estatal el ejercicio regular de su ministerio, como ocurre, por ejemplo, en Hungría, donde se retuvo en una pequeña aldea a un obispo legítimamente designado, permitiéndosele a lo más ejercer allí como párroco pero impidiéndole toda posibilidad de regir la diócesis. En todo ello se hace visible la Iglesia de la cruz.

5. Este proceso de transformación de las condiciones de existencia del hombre actual se hace todavía más agudo y amenazador con la irrupción, sorprendentemente rápida y, en parte, inquietantemente avasalladora, de nuevos pueblos, los pueblos primitivos. El despertar de estos pueblos constituye a la vez un rechazo del dominio europeo y de su patrimonio espiritual, económico y material y, a la vez, un resurgimiento parcial de antiguas tradiciones de tipo religioso o menos religioso. Estos pueblos plantean sus exigencias de independencia, aun respecto a misiones y misioneros, en unas circunstancias que apenas les han permitido asimilar sus enseñanzas de tipo espiritual y social.

6. Son evidentes las consecuencias que todo ello tiene para la labor de la Iglesia en esta época y en relación con ella. Si, como ya hemos indicado, se están modificando profundamente todos los estratos de la realidad, si la lucha atea contra la fe y la Iglesia se está organizando como hemos dicho, si de las filas de los pueblos libres pasan a ser aliados de esta lucha atea grandes grupos de hombres sin fe ni principios morales, es claro que la tarea que hoy se abre ante la Iglesia es una tarea nueva, lo mismo en el ámbito europeo y atlántico que en las Iglesias del silencio tras el telón de acero.

a) Salta a la vista que nada podría haber más irreal ni más infantil que un intento cualquiera de vuelta atrás. La Iglesia no puede ni debe borrar de su evolución unos cuantos siglos, los de la Edad Moderna, para reconstruir una época ya pasada, la Edad Media. La Iglesia sólo podrá cumplir su misión si se esfuerza radicalmente por preparar el camino hacia la afirmación del Apocalipsis: «Todo lo hago nuevo» (Ap 21,5), aspirando a una nueva creación en el sentido genuino que le dio desde su fundación y que, a través de su historia visible, la llevó siempre a iniciar nuevas y espléndidas épocas.

b) No nos es dado recorrer en todas sus particularidades el camino que nos puede llevar a ellas, pero siguen siendo claros el objetivo y la tarea a que tenemos que responder: que los pueblos que en otro tiempo fueron conducidos por la Iglesia hacia su madurez encuentren el camino de retorno a la Iglesia libre, sometiéndose libremente a ella. Aquí es donde adquiere toda su importancia una palabra preñada de energías creadoras, una palabra misteriosa que es clave para toda esta problemática que nos apremia: *libertad cristiana.* No basta con sacar brillo a los métodos pastorales. Hay que buscar otros nuevos. La historia es muchas veces una cadena de oportunidades desperdiciadas. La Iglesia debe aprender justamente de este hecho. El pueblo cristiano va cambiando. No es lícito que sus pastores sigan tratándole como hace siglos. Ha pasado ya la época patriarcal y rural tanto en Europa como en América y en las misiones. Dentro de su masificación, y a pesar de ella, el pueblo se va haciendo adulto en su propio ámbito. No es legítimo que en el ámbito eclesiástico se vea sometido a métodos y formas de dirección superados y que por ello no se sienta adecuadamente interpelado, es decir, interpelado en profundidad. La realización de la libertad cristiana interior, tanto en la propia Iglesia como en las manifestaciones externas de su voluntad, es más que nunca el presupuesto indispensable para que su doctrina infalible llegue nuevamente al hombre actual.

c) La situación global de la Iglesia es la de una Iglesia de misión: es una situación que clama de manera más apremiante que nunca por la unión de todas las fuerzas cristianas.

Y así las cosas, es preciso que la Iglesia asuma internamente la dura parte de responsabilidad que le cabe en la dolorosa ruptura de la humanidad entera. El impulso que de esta actitud ha de surgir puede ser enormemente fructífero para su urgente renovación. El renacimiento eclesial completo producido en las grandes encrucijadas de la historia se ha llevado a cabo también de esta manera. No podía haber fruto antes de que el campo fuera roturado por la reja del arado y antes de que muriera la semilla. El recurso a la fuerza creadora de la Iglesia al comienzo de las cuatro grandes edades de la historia —Antigüedad, Edad Media, Moderna y Contemporánea— se manifestó precisamente en cada una de ellas en momentos en que su vida se encontraba amenazada por el judaísmo, la persecución y la gnosis; por las iglesias territoriales y el predominio del Estado; por el Humanismo y la Reforma; por la Ilustración y la revolución; por el alejamiento de la sociedad y de la cultura por su secularización. También en la historia de la Iglesia existe un riesgo creador. En las épocas constructivas se puede y se debe tener conciencia más viva que nunca de esta verdad dolorosa, a veces dolorosísima.

Nadie como el cristiano puede sentirse más rigurosamente obligado en lo más íntimo de su conciencia a mantener, por su propio ser de cristiano, esa actitud tan positiva y tan valiente de servicio verdadero a los hermanos. No es poco lo que puede fortalecerle en este punto la gran conciencia eclesial a lo largo de casi dos mil años de historia, una Iglesia que más de una vez se sobrepuso a la ruina amenazadora, que tantas veces fue declarada muerta por hombres de corta visión y que, sin embargo, siempre volvió a crear desde sí misma una vida floreciente.

7. Para ello es necesario que los nuevos gérmenes apuntados lleguen hasta los cimientos y que provoquen una inflación y un mantenimiento de las energías católicas a partir de su propio centro, no sólo para que emitan un juicio inexorable, sino también para que bendigan y fecunden los valores naturales, como son los valores propios de cada pueblo, grupo o familia. En este punto, la actitud católica fundamental, la gran síntesis, será la de resistir la prueba decisiva, la prueba de la Edad Moderna: anunciar al mundo el mensaje de Cristo sin renunciar a la única verdad, sin ocultar los puntos conflictivos, sin resignación, sin distanciamientos arrogantes o farisaicos, sin mitigar el terrible misterio de la cruz y todo lo que ha de ser espina clavada en la carne del tiempo y en la carne del mundo y, por tanto, con esa disposición al examen de la propia conciencia, obligatorio para los cristianos de toda condición y tiempo.

Hay otra tarea que la historia de la Iglesia exige en esta época a los católicos: la dedicación perseverante a la oración y al sacrificio, a una oración que es consciente de la influencia del Dios vivo de la historia y humildemente toma en serio el concepto de providencia. La Iglesia, fundada por el Crucificado y madre de los pueblos, no puede ahorrarse la

carga, el sufrimiento y aun la incomprensión cuando la estructura de los pueblos se conmueve tan profundamente. Sin duda alguna, la cristiandad está actualmente en el lagar de Dios. Tal vez precisamente por eso podemos concebir también esperanzas para Europa, esperanzas de que volverá a haber orantes en buen número y con gran fe. De ello depende su vida. O Europa vuelve a su raíz cristiana, o deja Occidente de existir. Pero Europa y Occidente son en la actual coyuntura histórica, y por su propia culpa histórica (en su conocimiento y en su ser), profundamente responsables del mundo y de la cristiandad que vive en él.

b) Conocemos por la historia de la Iglesia la múltiple fuerza del sufrimiento por la fe. Por eso la reflexión histórica, que debe ser una reflexión teológica, se puede permitir remontarse por encima de la hora y de la situación, aun cuando el teólogo, en sintonía con las promesas del Nuevo Testamento, sólo puede expresarlo como esperanza y con reservas. La misión de enseñar y santificar, confiada por Dios a la Iglesia, comprende también la promesa de la cosecha. Se trata de una misión que nunca puede ser limitada, ni por ningún concepto ni por ningún poder del hombre o del Estado. Por eso la misión de la Iglesia recuperará algún día con su poder y su razón interna las posibilidades de actuación eficaz que le vienen de la palabra de Dios. El presupuesto de este renacimiento en el ámbito global del mundo y la condición previa para conjurar con éxito el poderoso ataque que por todas partes surge en el nombre de la incredulidad, o de algún sustitutivo de la fe, es una realización sustancial de la fe cristiana en la vida. Todavía hoy sigue vigente la ley que continuamente ha regido la historia de la Iglesia: los santos edificarán el reino de Dios.

III. JUAN XXIII Y EL CONCILIO

1. En esta situación, llena de graves incertidumbres y amenazas, fue elegido papa Giuseppe *Roncalli,* patriarca de Venecia, el 28 de octubre de 1958, y fue proclamado con el nombre de *Juan XXIII.*

Tras la figura extraordinaria de su predecesor, que había suscitado la admiración del mundo con su gran número de discursos orales y escritos, en los que había tomado postura con elevado espíritu sobre los problemas que conmovían a la humanidad, el nuevo papa despertó muy pronto en la Iglesia, aunque de distinta manera, la conciencia de su tarea en el mundo actual.

La *forma* de expresarse Juan XXIII era en extremo sencilla y atractiva. Las teorías abstractas pasaban a un plano muy secundario. Lo que predominaba era lo que inmediatamente surgía del corazón creyente, expresado con una profunda humanidad. El tono sorprendentemente optimista y amable da a las frases directas una enorme emoción. Sin haber

hecho hasta ahora una formulación teorética, las categorías de lo carismático y lo profético adquieren un nuevo significado.

2. Todo ello se refleja en una medida adoptada por el papa Roncalli, que es con mucho la más importante y que, en todo caso, engloba todas las demás: el anuncio en 1959 de un concilio ecuménico (el Vaticano II), que se reunió el 11 de octubre de 1962. Este anuncio constituyó una sorpresa y, sin embargo, interpretaba ya en gran medida el momento y la situación en que se encontraba la Iglesia.

El mero anuncio de un concilio ecuménico en la situación actual de la Iglesia tiene ya una importancia revolucionaria. Es verdad que en el Código de Derecho Canónico vigente desde 1918 hay una frase lapidaría que afirma que «el concilio ecuménico posee la suprema potestad en la Iglesia». Pero, tras las definiciones del Vaticano I, y en medio del centralismo eclesiástico-curial que se desarrolló a partir de ellas y que creció de modo extraordinario precisamente bajo el pontificado de Pío XII, el contenido de dicha frase podía muy bien quedarse en pura teoría. La opinión de muchos teólogos, tanto protestantes como católicos, parecía tener muchos elementos a su favor: los concilios ecuménicos se habían convertido en algo superfluo; el centro y el vértice bastaban; la periferia era un órgano que se limitaba a cumplir órdenes. La convocatoria del Vaticano II y la movilización del episcopado mundial para la colaboración intensiva en la preparación y en lo que hasta ahora se ha realizado demuestran, por el contrario, que también hoy un concilio constituye una de las funciones vitales de la Iglesia.

En las tareas de este concilio entra también, como siempre en la historia de la Iglesia, la de presentar de una manera más precisa la doctrina inmutable de la tradición. Al principio no se presentaron a examen los problemas de mayor actualidad, en el terreno de las corrientes culturales del tiempo, sino la liturgia y, en unión con ella, la eucaristía. La mirada quedó centrada en el núcleo vital. En un primer momento quedaron también relegadas entre otras cuestiones de primer orden los aspectos teológicos abstractos. Así, por ejemplo, en el primer período de sesiones el papa tomó la decisión de excluir de la discusión pública del concilio cuestiones no maduradas todavía (el problema de las fuentes de la revelación, la Escritura y la tradición), que habían sido presentadas con un planteamiento teológico demasiado superficial, encomendando su reelaboración a una comisión instituida sobre una base más extensa por su número de componentes y, naturalmente, por la variedad de posturas.

3. Por otra parte, el papa puso de relieve en diversas ocasiones algunos puntos concernientes a estos problemas, cuya importancia nos es familiar por la historia de los dogmas y de la teología:

1) hay que distinguir entre la sustancia de una proposición dogmática y su formulación lingüística, condicionada necesariamente por la época en que se redactó;

2) el contenido doctrinal de la revelación ha de anunciarse hoy al hombre en el lenguaje que entiende y, consiguientemente, a nivel de sus conocimientos científicos;

3) el anuncio debe hacerse teniendo en cuenta la pastoral; sin perjuicio del mandato divino y de su carácter imperativo, el anuncio no puede hacerse como expresión de un dominio preceptivo, sino como un servicio pastoral. El ministerio es servicio.

4. Dentro de los amplios preparativos del concilio, el papa había instituido un «secretariado para la unión de los cristianos», bajo la dirección de un cardenal de la curia (el jesuita alemán P. Agustín *Bea),* que en el transcurso de las sesiones se mostró como un importantísimo punto de confluencia de numerosos esfuerzos en la línea renovadora. Numerosas iniciativas e impulsos que propugnaban un renacimiento de la Iglesia fueron recogidos y transmitidos por este secretariado. El papa señaló con un lenguaje especialmente penetrante que este renacimiento de la Iglesia era el objetivo de la asamblea.

El secretariado para la unión de los cristianos constituye, dentro de la historia de la Iglesia, un auténtico jalón, algo nuevo desde el punto de vista formal y por su especial cometido.

a) Desde el punto de vista formal, este secretariado ha de permanecer y proseguir sus trabajos después del concilio. Pero, si atendemos a su composición, dicho secretariado ya existía en parte antes de que Juan XXIII lo instituyera como un órgano asesor suyo y órgano del concilio. No es, por tanto, un producto de la curia, sino que justamente ha sido instituido a partir de la periferia de la Iglesia y a base de especialistas. Se trata de un nuevo tipo de órgano consultivo del papa[22].

A este contexto pertenece otra aspiración expresada de diversas maneras con emotivo acento por este papa desde el comienzo de su pontificado, por ejemplo, cuando, dirigiéndose al episcopado, empleó la expresión «nosotros, los obispos». De una manera mucho más fuerte, y aun sorprendentemente fuerte, de lo que era normal desde 1870, Juan XXIII acentuaba nuevamente la autonomía del ministerio de los obispos, puestos por el Espíritu Santo para regir la Iglesia de Dios. Comenzó en esta ocasión a cumplirse aquella sabia frase de Newman que citamos en su momento (cf.

---

[22] Este libro lo publicó Lortz al iniciarse la tercera sesión del concilio. En este punto sigue el párrafo siguiente, en extremo perspicaz: «La forma de trabajo del concilio, que parece fijar sus objetivos y métodos más allá de la duración del mismo, hacen previsible el surgimiento de órganos consultivos similares. En caso de que esto se lleve a efecto, podría determinar un cambio estructural de la curia, cuyas consecuencias habrían de ser muy amplias» (Nota del Editor).

§ 118, III, 8d). No es improbable que el concilio emita una declaración en el sentido de que complemente y mitigue cierta acentuación unilateral del primado por parte del Vaticano I.

Dentro de este robustecimiento de cada una de las iglesias episcopales en la unidad del ministerio de Pedro habrían de introducirse esos nuevos órganos consultivos de que hablamos.

Este tipo de «federalización» de la Iglesia habría de irse imponiendo con un sentido muy diferente del pasado, en el que se intentó de manera centrífuga, bien en la diversa forma de iglesias territoriales del Medievo, bien en la de iglesias nacionales, iniciadas antes de la Reforma y agudizadas después en los países reformados, de forma más o menos antirromana en España, Francia y Alemania.

Es verdad que, como ha mostrado el Vaticano II, existe una notable diferencia de concepciones entre cada uno de los miembros de la Iglesia católica de Europa, África, América y la curia romana; pero estas diferencias coexisten con un reconocimiento completamente indiscutido del papa en el sentido de las definiciones del Vaticano I. Por eso un nuevo «episcopalismo» no tendría hoy nada que ver con el episcopalismo de tipo más o menos antirromano de los siglos anteriores. Sería un valioso trasunto del colegio apostólico: hay uno que es el primero: Pedro; pero, junto a él, en calidad de *conseniores* (cf. 1 Pe 5,1), está el colegio de los obispos.

Juan XXIII, como ya hemos dicho, ha venido indicando claramente esta línea desde comienzos de su pontificado. El desarrollo del concilio ha puesto de manifiesto hasta qué punto la realidad de la Iglesia responde a esa línea: el episcopado, disperso por el mundo, ha sido reunido en concilio, como auténtico órgano existente en la Iglesia y consciente de sí mismo en su diversidad y a la vez en su unión con el papa. «La Iglesia ha tomado conciencia de sí misma».

b) En segundo lugar, el secretariado para la unión de los cristianos es un jalón significativo en la evolución de la historia de la Iglesia por el cometido específico que se le ha asignado: promover la reconquista de la unidad de los cristianos separados y de las diferentes Iglesias con nuevo espíritu y nueva audacia que posibilite dicha unidad o, al menos, su preparación.

El Vaticano II no es un concilio unionista en el sentido técnico, como lo fue, por ejemplo, el de Ferrara-Florencia (cf. vol. I, § 66, 4b). El concilio ha sido anunciado como un asunto interno de la Iglesia católica. Y, sin embargo, es ecuménico en un sentido trascendente.

El término «ecuménico» se ha desgastado algo en los últimos años. Es un término que en diferentes contextos adquiere diversas significaciones. Pero se puede decir que expresa y tiene un valor fundamental de la Iglesia en la situación actual del mundo y que responde a dicho valor. Eso sí, conviene distinguir cuidadosamente entre el *carácter* y

la orientación ecuménica de una parte y las negociaciones ecuménicas de otra.

Así, pues, si es verdad que el Vaticano II no es un concilio unionista, no es menos cierto que, a pesar de ello, está fuertemente orientado hacia las Iglesias no católicas. Los motivos son profundos: el esfuerzo por la unión de los cristianos y, en particular, la preparación fructífera para dicha unión no presupone necesariamente, ni siquiera al principio, que se entablen negociaciones entre las Iglesias separadas. Más aún, se puede decir que dichas negociaciones sólo podrán ser auténtica y cristianamente fecundas si anteriormente ambos interlocutores han profundizado en el talante del ecumenismo.

c) Ahora bien, el talante ecuménico significa primordial y fundamentalmente que la reflexión de cada una de las Iglesias —de la Iglesia católica, por ejemplo— sobre sí misma tiende a conseguir que su manera de concebir y formular su idea de sí misma sea capaz de interpelar al interlocutor no católico por su espíritu de servicio, su obsequiosidad y su pureza de miras. En los grupos católicos internacionales de trabajo ecuménico esta idea se ha venido expresando desde hace unos años con la siguiente formulación paradójica: el interlocutor primordial del diálogo ecuménico no es «el otro», sino nosotros mismos.

El mismo papa y numerosos esquemas del concilio han explicitado de múltiples maneras que la tarea ecuménica constituye un *servicio* esencialmente pastoral dirigido a toda la cristiandad y, por encima de ella, a todo el género humano. La Iglesia ha de purificarse para que su imagen *aparezca* ante los cristianos separados como la Iglesia de Cristo y para que éstos puedan entablar con ella un diálogo fraternal, unidos en el único Señor.

En este sentido, indirecto ciertamente, pero esencial, el Vaticano II, como concilio interno de la Iglesia católica es un concilio eminentemente unionista. Lo es efectivamente en el único sentido que puede conducir a un resultado auténtico. Solamente en la medida en que los presuntos interlocutores de un diálogo religioso, en un concilio o fuera de él, tienen ya en común elementos cristianos y católicos comunes, podrán estos elementos expresarse en fórmulas que resulten aceptables para unos y otros. En el terreno espiritual, y aún más en el religioso, pero especialmente en el ámbito de la única Iglesia de Jesucristo, las fórmulas comunes que no respondan a una fe común son semilla que no da fruto.

5. Con el Vaticano II y con la participación de observadores oficiales de Iglesias no católicas se ha ampliado extraordinariamente la discusión en torno a la unidad de los cristianos del mundo y, por ejemplo, la labor de *Una Sancta.*

Un punto decisivo es la aclaración del concepto de «unidad». Desde el punto de vista puramente histórico, filosófico-filológico (y en este

sentido más conceptualista, teológico), parece casi imposible llevar a cabo un esfuerzo por dar una *definición* más o menos exacta de esta unidad. Las múltiples y contradictorias opiniones sobre el contenido de la verdad cristiana, tal como son expuestas por los dirigentes protestantes de una u otra iglesia y por sus teólogos, y, frente a ellas, la concepción de la Iglesia católica, no parecen hacer posible una solución en este punto.

A pesar de todo, siendo la unicidad y la unidad de la Iglesia de Jesucristo exigencias absolutas del evangelio, estas dificultades no son motivo para dejar de afrontar el problema. Como ya hemos indicado, nos encontramos ante la exigencia de que se realice un hecho revelado sin estar en situación de proponer una formulación teórica de esta realización. En todo caso debemos aguardar la hora de Dios, cuando el tiempo esté maduro.

Pero no se trata de esperar pasivamente. Ya hemos dicho que el patrimonio común de la verdad de los cristianos separados es más importante de lo que antes pensábamos todos. Lo que aquí se necesita es proseguir pacientemente el camino preciso en *profundidad,* no sólo en extensión.

Lo más importante es, evidentemente, que la verdad cristiana, la fe, sea puesta en práctica por los miembros de las diferentes Iglesias. La verdad del cristianismo no es una doctrina abstracta, sino espíritu y fuerza, realidad y vida. Por eso podría muy bien ocurrir que esta verdad se manifieste con tanta mayor claridad (bien de manera consciente y formulada, bien sobre todo en los hechos) cuanto mejor la vivamos. Ahora bien, el núcleo de la verdad cristiana es el amor. Por eso, según una frase de san Juan Damasceno, que recientemente ha adquirido gran peso en la teología ortodoxa, el concepto de unidad cristiana debería concebirse en el sentido de una unidad que abarque al otro en el amor *(perijoresis),* no en el sentido de causarle un perjuicio o de dominarlo. Por ello parece decisivo caer en la cuenta de que los elementos fundamentales del cristianismo, la «verdad y el amor», están en íntima relación.

Junto a esta afirmación tenemos la exigencia fundamental del evangelio, la *metanoia,* el examen de conciencia y el hecho de que justamente lo que quería Juan XXIII con el concilio era esto: una Iglesia con una pastoral de servicio, no con una pastoral basada en ninguna forma de imposición o dominio.

Conocemos ahora los resultados del concilio y sus conclusiones definitivas. Pocas veces a lo largo de su historia han tenido la propia Iglesia y todos los observadores de buena voluntad una sensación más fuerte de encontrarse movidos por una gran esperanza. Hemos dicho ya de muchas

maneras que con el papa Juan XXIII[23] y el episcopado universal con experiencia y conciencia de formar un todo unitario, la Iglesia se halla en un momento de feliz transformación y aspira a un conocimiento y una realización más profunda de su ser y misión. La Iglesia, con una profundidad mucho mayor que en toda su larga tradición, que con tanto celo y respeto ha custodiado, experimenta y manifiesta que ninguna de sus formas históricas, condicionadas por el tiempo, constituyen lo esencial, sino que pueden dejar sitio a otras formas mejores o más adecuadas al momento.

En nuestro análisis de la Edad Contemporánea partíamos de un desorden amenazador, capaz de llegar a la destrucción de los cimientos del espíritu, de la religión y de la Iglesia. El jesuita Alfred Delp, mártir y testigo de su Señor y de su Iglesia en el Tercer Reich, reflexionó profundamente sobre todas estas cosas en el período que transcurrió entre su condena y su ejecución, el 2 de febrero de 1945. Decía así: «¿Encontrará la Iglesia un camino para llegar a la generación actual y a las de épocas futuras? El camino de la Iglesia que exige e impone en nombre de un Dios que exige e impone es una vía muerta. Con nuestra existencia hemos privado al hombre de la confianza. También en las iglesias hay hombres que se han cansado. Una futura historia de la cultura y del espíritu, planteada con un mínimo de honestidad, escribirá capítulos muy duros sobre la aportación prestada por las Iglesias al nacimiento de la masificación humana, del colectivismo, de las dictaduras, etc.».

En medio de esta situación —que sigue siendo fundamentalmente idéntica a los treinta años de la muerte del P. Delp—, en esta situación en la que ya sólo parecen auténticos el conocimiento más radical de uno mismo, y a partir de ahí el reconocimiento de la propia culpa y el paso valiente hacia nuevas riberas y métodos nuevos, decía Juan XXIII: el concilio ha de renovar a la Iglesia de tal manera que «en su rostro resplandezcan la plena sencillez y pureza de los orígenes, que aparezcan los rasgos de su juventud entusiasta, y que con ello surja una imagen cuya fuerza conquistadora sea capaz de dirigirse también al espíritu moderno en toda la extensión del encuentro: la imagen de la Iglesia joven es el objetivo preferente del concilio ecuménico».

---

[23] La significación singular alcanzada por la carismática figura de Juan XXIII fue ampliamente reconocida por su sucesor Pablo VI al abrir la segunda sesión del concilio (29 de agosto de 1963) con una conmovedora alocución dirigida al difunto: «O carum et venerandum Johannem Pontificem! Te alabamos y damos gracias por haber convocado, bajo inspiración divina, este concilio para abrir nuevos caminos a la Iglesia. Sin que te moviera ningún interés terreno, sin que nadie te estimulara, sino adivinando los planes divinos y comprendiendo a la vez las oscuras y torturantes necesidades de los tiempos modernos, has vuelto a tomar el hilo roto del Concilio Vaticano I».

IV. PABLO VI

Durante todos estos años, que tan velozmente han pasado, la Iglesia se ha mostrado de modo notable a la altura de su misión. En un mundo caracterizado por la ruptura, la Iglesia, bajo el pontificado del sucesor del difunto Juan XXIII, *Pablo VI* (Giovanni Battista Montini, antiguo prosecretario de Estado de Pío XII y después arzobispo de Milán), ha venido a ser más todavía la Iglesia de la apertura y del diálogo con las Iglesias cristianas no católicas, y aun con el judaísmo, el Islam y de algún modo con el mundo entero. Para el diálogo con los cristianos protestantes fue sumamente prometedor, y hasta suscitó cálidos entusiasmos, el discurso, plenamente cristocéntrico, pronunciado por el papa en la apertura de la segunda sesión del Vaticano II. Al final de esa sesión, el 4 de diciembre de 1963, fue promulgada la constitución sobre la liturgia, impregnada del espíritu y la letra de la Escritura, que concede extrema importancia a la *palabra* dentro y junto al sacramento y posibilita en tal grado la realización del sacerdocio universal de todos los creyentes, que todas las comunidades cristianas pueden perfectamente sentirse interpeladas en su propio lenguaje. Precisamente ahora, cuando este libro va a ser entregado a la imprenta, el papa Pablo VI vuelve de un viaje del que quedará recuerdo imperecedero: desde san Pedro es el primer papa que llega hasta los lugares de Tierra Santa, los lugares del nacimiento, de la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesús. Ha sido una peregrinación de plegaria y confesión de los pecados. Por su parte, ha sido el cumplimiento del anuncio de Juan XXIII: la Iglesia retorna a sus orígenes. Las homilías del papa en Nazaret, y especialmente la del 6 de enero de 1964 (la fiesta de Epifanía es la Navidad en la ortodoxia) en la iglesia del nacimiento, en Belén, han sido de una extraordinaria importancia. Por así decirlo, el mensaje del Señor que aquí ha expresado el papa es una oferta de puro servicio. Habló de la reunificación de la cristiandad como no lo había hecho ningún papa hasta ahora. Y lo hizo en un lenguaje vivo: «Aguardamos con todo el corazón el paso decisivo... Lejos de nos pediros algo que no se haga en libertad y por convencimiento, *es decir, algo que no fuera infundido por el Espíritu del Señor, que sopla donde y cuando quiere...* Ahora sólo pedimos a los hermanos separados, a los que queremos íntimamente, lo que nos proponemos a nosotros mismos: debe ser el amor a Cristo y a su Iglesia el que inspire todo paso de acercamiento y encuentro». El hecho de que estos días la suprema autoridad espiritual de la Iglesia ortodoxa del patriarca Atenágoras y el papa hayan tenido dos conmovedores encuentros, recitando en ellos por primera vez juntos el padrenuestro y la oración sacerdotal, que hayan aparecido ante todo el mundo a través de las pantallas de televisión unidos como hermanos y que, tras largos siglos de separación y excomunión, sólo piensan en el amor, el

perdón y la comprensión, podría convertir este encuentro (en cuanto incoación de la reunificación entre las Iglesias romano-católica y las ortodoxas) en una *hora estelar* de la Iglesia. Tal vez hemos asistido al comienzo de una nueva época en la historia, al frente de la cual campea la palabra de Belén, que el papa recogía con toda su riqueza de alusiones en su discurso al pueblo judío en Megiddo: *Shalom! Shalom! ¡Paz! ¡Paz!*

El interés universal que ha despertado el concilio lo ha convertido, entre tanto, en un hecho de gran importancia para la historia de la Iglesia. Los corresponsales de prensa, en número inesperadamente amplio, han informado en general de modo positivo. Con todo, las declaraciones oficiales de los protestantes alemanes no han ocultado un distanciamiento interno, teñido de rara tristeza. De manera especial, la reacción a la petición de perdón por el papa y a la confesión global de culpa que aparece en el decreto sobre ecumenismo ha sido más bien de desilusión, como si no estuviera en consonancia con la seria transformación que ha caracterizado esencialmente al desarrollo de las tareas conciliares.

Entre tanto ha terminado también el tercer período de sesiones (21 de noviembre de 1964). La clausura de este período estuvo teñida de cierto tinte de amargura. Fuerzas claramente reaccionarias de la curia romana han sabido utilizar la escrupulosa conciencia del papa para introducir angustiosas defensas en los esquemas sobre la Iglesia y sobre el ecumenismo, aprobados ya por votación. Efectivamente, el papa hizo *motu proprio* en los dos decretos mencionados algunas añadiduras. Lo mismo los obispos y padres conciliares que los observadores no católicos se han sentido lesionados.

Pero los textos admitidos son los únicos que cuentan. Y en ellos, efectivamente, la renovación interna de la Iglesia tal como la iniciara Juan XXIII ha triunfado. Complementando los decretos del Vaticano I sobre la primacía del papa (§ 114, 2), la constitución dogmática sobre la Iglesia proclama la dignidad y el *poder colegial* de los obispos en su ministerio doctrinal y pastoral en comunión con el papa.

El clima verdadero que se ha respirado en el concilio y su auténtica intención se advierten tal vez de manera más clara en el decreto *De oecumenismo,* aprobado por aplastante mayoría. Traslada el diálogo ecuménico con las Iglesias cristianas separadas de la esfera privada al ámbito oficial. El decreto no se limita a denominar *Iglesias* a las comunidades ortodoxas, «que han sabido guardar fielmente la plenitud de la tradición cristiana con sus especiales peculiaridades». Esta denominación había sido siempre legítima. Lo más importante es que también se reconoce el título de «Iglesia» a favor de las comunidades de la Reforma «que el Espíritu de Cristo se ha dignado utilizar como medio de salvación» y en las cuales se dispensa una veneración «casi cultual» a la palabra de Dios.

Todo ello no quiere decir que ya se haya realizado un diálogo oficial entre las Iglesias separadas, en el que tiene que entrar también la respuesta de la otra parte, pero el camino que conduce a dicho diálogo está, por lo que a Roma se refiere, plenamente expedito.

Roma ha cambiado tanto que en el concilio confiesa que el primer paso para la reunificación han de darlo los católicos. «Aun cuando la Iglesia católica posee toda la riqueza de la verdad revelada por Dios y los medios de la gracia, la realidad es que sus miembros no viven de ella con el correspondiente fervor, de modo que el rostro de la Iglesia no resplandece debidamente ante los hermanos separados y ante el mundo entero». La Iglesia santa es también la Iglesia de los pecadores; sólo algún día aparecerá plenamente limpia, sin mancha ni arruga. La Iglesia católica hace suyo el principio fundamental de la Reforma: *Ecclesia semper reformanda,* una Iglesia en permanente estado de reforma. En este decreto se expresa una honrada apertura a los problemas y también al especial *modo* de pensar de los separados, que hemos de saber comprender. «El esquema *De oecumenismo* no es un texto ecuménico, sino un hecho ecuménico» (O. Cullmann).

Tras un examen sensato podemos afirmar: con el decreto sobre ecumenismo se ha alzado ante la cristiandad y ante el mundo un signo extraordinario, superior a lo que hubiéramos podido atrevernos a esperar nosotros o los hermanos separados hace sólo algunos años. Si estos decretos —tan fuertemente impregnados del espíritu de servicio del Nuevo Testamento y tan opuestos a todo triunfalismo— se hacen realidad, si los decretos referentes al ministerio de los obispos, a la libertad religiosa, a la Iglesia y el mundo moderno, incluida la proyectada declaración sobre los judíos, se transforman en espíritu y savia de la Iglesia, estaremos experimentando nada menos que un cambio radical en la historia de la Iglesia.

Por encima de los decepcionantes acontecimientos ocurridos al final del tercer período de sesiones, ya insinuados, Pablo VI ha continuado el proceso lógico de su alocución cristocéntrica de apertura de la segunda sesión del concilio y del poderoso mensaje de sus plegarias en Palestina, por medio de su viaje a la India en diciembre de 1964 y de la interpretación que le dio.

Del contacto «con todo un pueblo» de vieja cultura y de profunda piedad peculiar (en el que vive un exiguo porcentaje de cristianos), el papa ha sacado mayores alientos para el diálogo fraternal con el mundo. «La Iglesia católica, ha dicho Pablo VI, ha de comprender la idea de la colegialidad de manera más amplia que hasta ahora. Cualquier cultura puede ofrendar a Jesucristo sus propios dones. Y por ello la buena nueva de Jesús ha de crecer *según las peculiaridades de cada pueblo*».

Sobre todos estos hechos edificamos nuestra esperanza. Para la interpretación del futuro, la historia entera de la Iglesia no nos ofrece más que *un* indicio seguro: los caminos de Dios están siempre llenos de sentido, pero también, y sobre todo, están llenos de misterio y oscuridad. El Dios que se revela es, a pesar de todo, el Dios incognoscible, el *deus ignotus,* lo mismo en santo Tomás de Aquino que en Lutero. La Iglesia sigue siendo también constantemente «el signo de la contradicción» (Lc 2,34).

Por eso mismo la historia de la Iglesia es una exposición de nuestros fallos. En ellos se reafirma la fuerza de Dios, que, a pesar de ellos, conseguirá renovarlo todo.

Sólo hay *una* actitud que nos permite, a través del misterio de la historia, vislumbrar al menos su sentido, que con frecuencia nos parece una agonía, al unísono de la agonía del Señor. Dicha actitud no es otra que la plegaria pronunciada por Jesús ante los apóstoles, plegaria que hemos de repetir constantemente en espera de su retorno:

¡HÁGASE TU VOLUNTAD!